This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

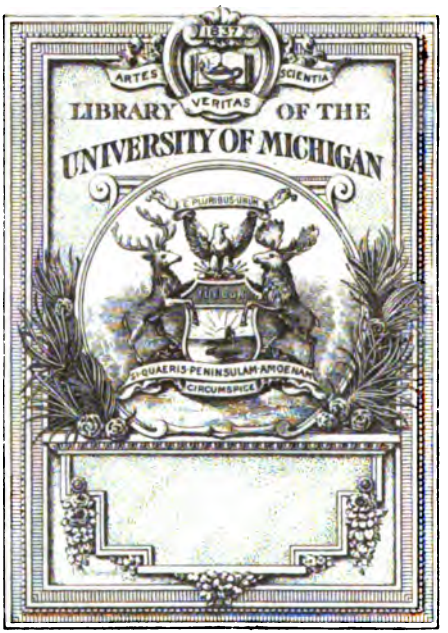
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

B
3
.V66


ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

B
3
.V66

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

Soeben erschien:

Philosophische Probleme

von

Harald Höffding.

VIII und 110 S. gr. 8°. M. 2.40.

INHALT.

Einleitung.

I. Das Bewusstseinsproblem.

1. Der Persönlichkeitsbegriff und die analytische Psychologie.
2. Diskontinuitäten auf dem psychischen Gebiete.
3. Psychologie und Physiologie.
4. Wille und Energie.

II. Das Erkenntnisproblem.

1. Arten der Erkenntnis.
2. Prinzipien der Erkenntnis.
3. Qualität und Quantität.
4. Elementarer und idealer Kausalitätsbegriff.
5. Subjekt und Objekt.

III. Das Daseinsproblem.

1. Problem und Methode.
2. Metaphysik als Kunst.
3. Erstes Urphänomen (Einheit oder Mannigfaltigkeit).
4. Zweites Urphänomen (Geist oder Materie).
5. Drittes Urphänomen (Beharrung oder Entwicklung).

IV. Das Wertungsproblem.

1. Einleitung.

A. Das ethische Problem.

a) Die ethische Arbeit.

2. Das Kontinuitätsprinzip in der Ethik.

b) Die Rationalität der ethischen Wertung.

3. Kampf der Grundwerte.
4. Verschiedenheit der individuellen Bedingungen.

B. Das religiöse Problem.

5. Das Kontinuitätsprinzip in der Religionsphilosophie.
6. Der psychologische Ort der Religion.
7. Geschichtliche Formen der Religion.

Noten.

Vorrede.

Der erste Entwurf dieser Abhandlung diente mir als Grundlage einer Reihe von Vorlesungen, die ich im Februar 1902 auf Einladung der humanistischen Sektion ihrer philosophischen Fakultät an der Universität Upsala hielt. Nachdem ich jetzt die in diesen Vorlesungen behandelten Fragen wieder durchdacht und dargestellt habe, wendet sich mein Gedanke mit herzlichem Gruss und Dank an die ruhmreiche Hochschule an der Fyrisau, welche mich zeitweilig zu ihren Lehrern gezählt hat, — und an die älteren und jüngeren Freunde, die ich dort fand.

Kopenhagen, 19. August 1903.

Verlag von O. R. REISLAND in Leipzig.

Soeben erschienen:

Geschichte

der

Griechischen Philosophie

Gemeinverständlich nach den Quellen

von

Dr. A. Döring,

Gymnasialdirektor a. D. und Universitätsprofessor.

In zwei Bänden. 80 Bogen. M. 20.—, gebunden M. 22.40.

Der Verfasser versucht wohl zum erstenmal unter voller Ablehnung der gerade in der Geschichte der antiken Philosophie so beliebten Fachwerkmanier das Ganze als eine stetig fortschreitende Entwickelung unter sorgfältiger Beachtung der erkennbaren Beeinflussungen, und zwar speziell als eine Entwickelung unter dem einheitlichen Gesichtspunkt der Güterlehre oder axiologischen Ethik darzustellen.

Zur Psychologie u. Theorie der Erkenntnis.

Von

Dr. Carl Siegel.

11¾ Bogen gr. 8°. Mk. 3.60.

Vierteljahrsschrift

für

wissenschaftliche

Philosophie u. Soziologie

gegründet von

Richard Avenarius

in Verbindung mit

Ernst Mach und **Alois Riehl**

herausgegeben

von

Paul Barth.

Siebenundzwanzigster Jahrgang. Neue Folge II.

Leipzig.
O. R. Reisland.
1908.

Inhaltsverzeichnis

des

27. Jahrganges.

(Die römischen Ziffern bezeichnen das Heft, die arabischen die Seite.)

Artikel.

Barth, P., Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung. I, 57—80. II, 209—229.

— Zu Herder's 100. Todestage. IV, 429—451.

Döring, A., Eudoxos von Knidos, Speusippos und der Dialog Philebos. II, 113—129.

Leo, O., Folgerungen aus Kant's Auffassung der Zeit in der Kritik der reinen Vernunft. II, 189—207.

Müller, Reb., Über die zeitlichen Eigenschaften der Sinneswahrnehmung. I, 39—56. IV, 415—428.

Oppenheimer, Fr., Skizze der sozialökonomischen Geschichtsauffassung. III, 323—352. IV, 369—413.

Scheerer, P., A. Döring's rein menschliche Begründung des Sittengesetzes. III, 297—322.

Schultz, Jul., Über die Fundamente der formalen Logik. I, 1—37.

Swoboda, Herm., Verstehen und Begreifen. II, 131—188. III, 241 bis 295.

Besprechungen.

Adamkiewicz, A., Die Grosshirnrinde als Organ der Seele. — Von A. Dünges. I, 81—83.

Bilhars, A., Die Lehre vom Leben. — Von August Dünges. I, 83—86.

Cassirer, E., Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. — Von August Dünges. III, 357.

Dictionary of Philosophy and Psychology ed. by James Mark Baldwin. — Von Paul Barth. I, 100—101.

Dyroff, A., Über den Existenzialbegriff. — Von Karl Marbe. IV, 471 bis 472.

128736

Eisler, *R.*, W. Wundts Philosophie und Psychologie. — Von W. P. Schumann. IV, 468.

Favre, *L.*, La méthode dans les sciences expérimentales. — Von Giessler. I, 96—98.

— L'organisation de la science. — Von Giessler. IV, 455—457.

Freytag, *W.*, Der Realismus und das Transzendenzproblem. — Von Dr. J. Schultz. IV, 466—467.

Gomperz, *Th.*, Griechische Denker, eine Geschichte der antiken Philosophie. — Von Paul Barth. III, 353—355.

Goldscheid, *R.*, Zur Ethik des Gesamtwillens. Eine sozialphilosophische Untersuchung. — Von Paul Barth. II, 237—238.

Groos, *K.*, Der ästhetische Genuss. — Von Jonas Cohn. I, 98—100.

Hellpach, *W.*, Die Grenzwissenschaften der Psychologie. — Von August Dünges. IV, 458.

Jaurès, *J.*, De la réalité du monde sensible. — Von Karl Marbe. IV, 471.

Kant, *I.*, Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski. — Von Leo Rauschenbach. I, 86—87.

Kant's Gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XII. 2. Abteil. — Von Raoul Richter. IV, 472—474.

Kirschmann, *A.*, Die Dimensionen des Raumes. Eine kritische Studie. — Von Dr. Julius Schultz. III. 355—356.

Kuehtmann, *A.*, Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens. — Von W. Henzen. I, 90—91.

Laurie, *S. S.*, Metaphysica Nova et Vetusta. — Von Giessler. IV, 458—461.

Liebmann, *A.*, Die Sprachstörungen geistig zurückgebliebener Kinder. — Von W. P. Schumann. IV, 478.

Lipps, *Th.*, Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze. — Von Paul Linke. II, 238—240.

Martinak, *E.*, Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre. — Von Paul Linke. IV, 462—463.

Mayer, *M.*, Die schuldhafte Handlung und ihre Arten im Strafrecht. — Von E. Marcus. I, 87—90.

Meinong, *A.*, Über Annahmen. — Von Paul Linke. IV, 461—462.

Mondaini, *G.*, La questione dei negri. — Von Paul Barth. IV, 453—455.

Möbius P. J., Stachyologie. Weitere vermischte Aufsätze. — Von Max Nath. I, 91—92.

Müfelmann, *L.*, Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. — Von M. Offner. I, 92—95.

Olivier, J. v., Was ist Raum, Zeit, Bewegung, Masse? Was ist die Erscheinungswelt? — Von Dr. J. Schultz. IV, 467—468.

Ostwald, W., Vorlesungen über Naturphilosophie. — Von Giessler, IV, 474—477.

Palágyi, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. — Von K. Marbe. IV, 469—471.

Richter, Raoul, Dr., Kant-Aussprüche. — Von W. P. Schumann. I, 95.

Russel, E., A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. — Von H. Schwarz. IV, 465—466.

Royce, J., The World and the Individual. — Von H. Schwarz. IV, 463—465.

Schuppe, W., Der Zusammenhang von Leib und Seele. — Von August Dünges. IV, 468.

Storch, E., Muskelfunktion und Bewusstsein. — Von August Dünges. I, 101—102.

Stoicorum veterum fragmenta, collegit Johannes ab Arnim. — Von Paul Barth. III, 353.

Valentiner, Th., Immanuel Kant's Kritik der reinen Vernunft. — Von W. P. Schumann. IV, 468.

Wagner, A., Beiträge zu einer empiriokritischen Grundlegung der Biologie. I. Heft. — Von August Dünges. I, 102.

Selbstanzeige.

Busse, L., Geist und Körper, Seele und Leib. II, 240.

Philosophische Zeitschriften.

I, 106—108. — III, 358—364. — IV, 481—483.

Bibliographie.

I, 109—112. — III, 365—368. — IV, 485—488.

Berichtigung.

II, 230—232.

Entgegnung des Rezensenten.

II, 233—236.

Druckfehlerberichtigung.

IV, 484.

Erklärung.

IV, 478—480.

Abhandlungen.

Ueber die Fundamente der formalen Logik.

Von **Julius Schultz**, Berlin.

Inhalt.

Prämissen I.

A. HUSSERL verwirft die psychologistische Fundierung der normativen Logik und fordert eine reine Logik als deren theoretische Grundlage. Eine solche aber hätte
1. kein Wahrheitskriterium — II
2. keinen Inhalt; denn
a) die Axiome selber können als Postulate keinen theoretischen Inhalt liefern — III [Besondere Stellung der Mathematik — IV].
b) Die Mannigfaltigkeitslehre den Mathematikern überlassen } — V.
c) Umformungen der norm. Logik unfruchtbar }
d) KANTS Transszendentalphilosophie für H.'s Zwecke unbrauchbar — VI.
e) H.'s eigene Vorschläge abgelehnt — VII.

B. Inwiefern muss die norm. Logik überhaupt fundiert werden? Zwei mögliche Begründungen: die psychologistische und die erkenntniskritische.
1. Kritik der beiden Begründungen — VIII.
2. H.'s Kritik des Psychologismus zurückgewiesen IX.
3. Urteil und Wahrheit vom psychologistischen Standpunkte aus — X.

C. Abschluss. Ein Blick auf UPHUES' Weiterentwicklung von HUSSERLS Gedanken — XI.

I.

Gegen die übliche psychologistische Begründung der Logik hat man neuerdings Bedenken geäussert. Ich glaube nicht an deren Triftigkeit, denke vielmehr, dass WUNDT, SIGWART, ERDMANN und ihre Genossen im grossen und ganzen den jüngsten „Absolutisten" gegenüber das Feld behaupten. — Um dies zu zeigen, muss ich ein paar Selbstverständlichkeiten voraufschicken; denn wo Fundamente wackeln, heisst es nachschauen, was überhaupt noch feststeht.

1. Es giebt eine normative Logik. Ihre Regeln dienen dem Zwecke, mittelbare Urteile richtig zu gewinnen.

2. Alle Sätze (von Fragen, Bitten und dergl. abgesehen) lassen sich in drei Klassen teilen: a) Die Postulate (Forderungen, Normen, Regeln) gehen auf ein Soll, auf einen Gegenstand also, der noch nicht ist; da sie ihn verlangen, wäre es sinnlos zu sagen, sie stimmten mit ihm überein oder auch nicht. b) Definitionen begrenzen einen Begriff; wenn alle Wörter der Sprache völlig eindeutig wären, hätten sie keinerlei Zweck — ausser etwa im Kinderunterrichte; wer aber mit schillernden Ausdrücken zu arbeiten hat, wie z. B. jeder Philosoph, bedarf ihrer, damit man ihn ge-

nau verstehe. Innerhalb der Grenzen des allgemeinen Sprachgebrauchs nun sind sie völlig willkürlich; und in sich gegenstandslos und leer. c) Behauptungen oder Aussagen gehen auf Gegenstände; sie heben nämlich eine Thatsache oder die Existenz eines Dinges, ein Merkmal oder eine Veränderung hervor, machen aufmerksam darauf; mögen sie nun sämtlich „Prädikationen" im technischen Sinne sein oder nicht.

3. Wahrheit ist nur im Satze. Jenes wortlose Urteil, das manche Logiker in jedem Akte des Wiedererkennens finden wollen; das eines nachdenklichen Taubstummen[1]); das „unbewusste" gewisser Schulen; selbstverständlich das ideale, das kein irdisches Wesen je thatsächlich gedacht oder gar gesprochen zu haben braucht, den „Satz an sich" Bolzanos[2]); all das begreife ich unter dem Terminus „Satz" hier mit — gleichgültig ob es dergleichen giebt[3]); denn hier zum Beginne möchte ich allen möglichen Standpunkten gerecht werden. Ich denke, bei so weiter Fassung des Begriffs wird z. B. auch Husserl[4]) seine Bedenken gegen den „Gemeinplatz" fallen lassen. — Eine Wahrheit, die nicht im Satze steckte, würde ich mir jedenfalls vorbehalten, mit einer neuen Vokabel zu taufen und hätte dabei das allgemeine Sprachgefühl sicherlich auf meiner Seite.

4. Wahrheit im gewöhnlichen Wortsinn ist die Uebereinstimmung des Satzes mit seinem Gegenstande. Die Kritiken, die diese Definition erlitten, beruhen auf Missverständnissen. Mit „Gegenstand" ist kein metaphysisches Ding an sich gemeint, dessen eventuelle Nichtexistenz oder Unerkennbarkeit alle Wahrheit vernichten könnte, sondern zunächst die Thatsachen der Wahrnehmung und des innern Erlebens im allerschlichtesten, gänzlich empirischen Sinn; sodann jegliches, was nach den allgemeinen Denkgesetzen als gleich real betrachtet werden muss. Gordeckemeyer[5]) meint zwar, die über Fantasiebilder, z. B. Centauren, ausgesprochenen Sätze und diejenigen Disjunktionsurteile, in denen das eine Glied zugleich die Verneinung des andern sei, könnten nicht unter die Kategorie „Wahr - irrig" fallen, wenn Uebereinstimmung des Urteils mit der Wahrnehmung das Wahrheitskriterium bilde. Aber gewiss! Der Satz: „Dies da ist entweder eine Florfliege oder ein Schmetterling!" ist ja einfach die Synthese[6]) zweier (wahrer oder irriger) Urteile, nämlich: „nur F. und S. kommen die und die Eigenschaften zu" — und: „dies da hat die und die Eigenschaften!" Beide Urteile aber sind falsch oder wahr, jenachdem sie mit Wahrnehmungen harmonieren oder nicht. Und der Satz: „Centauren haben Pferdeleiber" — — ist richtig als kunsthistorisches Urteil, geprüft an antiken Bildwerken u. s. f.; also letztlich an Perzeptionen; kann auch psychologische Wahrheit haben, sofern meine eigne Fantasie, also ein seelisches Erlebnis, sie garantiert; naturgeschichtlich wäre er gegenstandslos, hätte also im Grunde mit dem Wahrheitsbegriff noch gar nicht einmal zu thun, ganz wie nach dessen üblicher Definition zu erwarten! — Jede Art „formaler" Begriffsbestimmung aber, auch die G.'s selbst, wird statt einer Definition eine Anweisung, wie Wahrheit zu suchen sei. „Ein Urteil ist wahr, wenn

---

[1]) Beispiele s. James, Princ. of Psych. I, S. 266 ff.; Ribot, L'évolution des idées générales, S. 48 ff.

[2]) Wissenschaftslehre I, S. 76 ff.

[3]) Vgl. X.

[4]) Log. Unters. I, S. 182.

[5]) Zeitschrift für Philos. u. phil. Kritik, Bd. 120, Heft 2 (1902).

[6]) Vgl. Sigwart, Logik I, 2. Aufl. S. 301—306.

es mit klarer Einsicht gefällt ist und alle Irrtumsquellen sorgfältig verstopft sind" — ja, das ist denn doch ein Rezept, keine Umzirkelung des Begriffs! Setzt man aber statt „klarer" etwa: „richtige" Einsicht, so wird eine blöde Tautologie draus[7])!

Also kann Wahrheit nur einer Behauptung zukommen. Forderungen mögen notwendig oder willkürlich sein, Definitionen handlich oder unbequem, auch unter Umständen sprachwidrig; wahr oder irrig sind nur Aussagen.

5. Bedingung aller Wahrheit ist der Identitäts- und der Widerspruchssatz. Denn ohne deren Geltung wäre „Uebereinstimmung" ein Wort ohne allen Sinn; wer an jenen formalen Uraxiomen zweifelte, müsste mit dem Ausdrucke „Wahrheit" etwas ganz anderes meinen als wir. Demnach wird auch der eisigste Skeptiker, sofern er überhaupt urteilt, das „A = A" und „A nicht = Non-A" immer voraussetzen müssen. Vielleicht hält er's für eine blosse Uebereinkunft. Meinetwegen! sei ihm die Wissenschaft ein Gänsespiel und die Wahrheit eine vom Fabrikanten in die Mitte gemalte Nummer hundert: er habe auch gerne die Wahl, ob er mitwürfeln will! Thut er's jedoch und zählt die Augen nicht, will sagen, missachtet das logische Grundprinzip, so haben die Würfel in seiner Hand überhaupt keinen Zweck mehr. — Ich persönlich bin überzeugt, dass der Widerspruchssatz, der Satz vom ausgeschlossenen Dritten und das Dictum de omni et uno aus dem Identitätsprinzip unmittelbar abzuleiten sind, meine daher im Folgenden, wenn ich das letztere nenne, die ersteren immer mit; wer darüber anderer Ansicht ist, ergänze diese jedesmal in Gedanken. — So, und bis hierher wären wir einig — oder nicht? Nun aber setzt es Streit!

II.

Auf welcher theoretischen Disziplin hat die normative Logik sich zu gründen? Ethik, Aesthetik, alle spezielleren Kunstlehren berufen sich doch auf Thatsächlichkeiten; sollen allein die Regeln der Wahrheitfindung wie müssige Konventionen in der Luft schweben? Niemand will dies. Man pflegte ihnen bisher ein Fundament aus Psychologie und Wissenschaftsanalyse zu bauen; so empirische Grundlagen jedoch werden, wie es scheint, unmodern. Mit seinen „Logischen Untersuchungen"[1]) glaubt Edmund Husserl einen neuen Weg zu weisen; vielleicht auch einen sehr alten, jedenfalls war er im letzten Menschenalter kaum betreten. Und ein so eigenartiger Denker wie Goswin Uphues geht die gute erste Hälfte der grasüberwachsenen Strasse mit[2]). Jener wünscht eine apriorische und unbe-

[7]) Näheres Abschnitt X.
[1]) I, 1900.
[2]) „Einführung in die moderne Logik" 1, 1901.

dingt apodiktische Wissenschaft als theoretische Stütze für die Normen unseres Urteilens und Schliessens. Aber wie soll nun diese, die „reine Logik", beschaffen sein? Als theoretische Disziplin muss sie Wahrheit enthalten, also irgendwie auf Gegenstände gehen, demnach in Behauptungen leben. Husserl deutet wohl an,[3]) sie bestehe im Grunde aus Definitionen; aber wie kann sie dann objektive Gewissheiten bergen? Begriffsbestimmungen sind ja frei wie die Lüfte — innerhalb der Schranken, die unsere Sprache zieht; das sahen wir schon; wer soll aus ihnen Positives lernen? Behauptungen also müssen schon heran, damit theoretisches Wissen entspringe: wie aber sind solche apriori möglich?

Man sieht, unser Gegner wird zunächst die „Kritik der reinen Vernunft" in den Grund stampfen müssen, wenn er den Unterbau der logischen Regeln in seinem Stile ausführen will; und ich sehe nicht, wie man der Kantischen Unerbittlichkeit sich entwinden könnte oder bestreiten, dass Denkformen ohne Anschauungen „leer" sind. So zaubert aber doch aus leeren Gefässen Gegenstände hervor, wenn es angeht! — Doch setzen wir einmal, das Unerreichliche wäre erreicht, das gesuchte System nicht empirischer Behauptungen stände da: wer garantiert uns, dass diese „idealen Wahrheiten" auch im Ernste „wahr" sind? Die hundsgemeinen Wahrheiten der „Erfahrung" lassen sich durch das Zeugnis der Sinne und durch's innere Erlebnis bestätigen oder berichtigen; wie aber soll man die Aussagen der „reinen Logik" kontrollieren? Husserl — und auch Uphues[4]) — berufen sich als auf ein allerhöchstes Tribunal auf die Evidenz, das unmittelbare Einleuchten jener funkelnden Grunderkenntnisse. Wie schön, wenn ein Zweifel an diesem Kriterium nicht verstattet wäre!

Als Belastungsprobe für seine Tragkraft taugt jedoch der Augenschein des Identitätsprinzips und seiner Korollarien

[3]) S. 139, 178.
[4]) S. 22 ff., 35, 57.

wenig, und Husserl thut übel daran, gerade darauf beständig zu pochen. Denn das Uraxiom ist ja für das, was wir „Wahrheit" nennen, die allgemeinste Bedingung[5]); wollte die Logik nur aus ihr sich auferbauen, so bedürfte sie gar keiner fundierenden Wissenschaft weiter; ein Hinweis auf die blosse Definition der Wahrheit thäte ihr völlig genug. — Aber es giebt andere Denknormen, deren Patente untersucht sein wollen; auch Husserl steht solche Ware zur Verfügung. So nennt er als axiomatisch[6]) die Regel, von n auf n + 1 zu schliessen; ich stelle den in der Geometrie üblichen Schluss aus einer vorgezeichneten Figur auf das ideale Anschauungsgebilde daneben. Habe ich die Permutationen meinethalben bis 1. 2. 3. 4 berechnet und das bis dahin waltende Gesetz eingesehen, so wende ich es ohne Zögern auf jede beliebige Zahl an; habe ich an einem willkürlich gewählten rechtwinkligen Dreieck den „Pythagoras" mir klar gemacht, so bin ich gewiss, dass er allgemein gilt. Und zwar ist diese Gewissheit apodiktisch; ich fühle, es muss so sein — obwohl ich auf den Identitäts- und den Widerspruchssatz mich nicht berufen dürfte, denn um identische oder auch nur gleiche Grössen handelt sichs ja gar nicht. — Warum also herrscht die mathematische Induktion schrankenlos, während alle sonstigen Induktionen nur Wahrscheinlichkeiten liefern? Hier gilt es, die Normen begründen! Hier wäre eine würdige Aufgabe für Husserl's reine Logik."

Und was hülfe es ihm dabei, mit seiner „Evidenz" anzurücken? Das wäre mir eine schöne Wissenschaft, die auf jedes unbequeme Warum nur immer „evident! evident!" ausriefe! Obendrein liesse sich der Fall denken, dass ein Satz dem einen völlig evident erschiene, dem andern nicht. Upheus z. B. hält das Substanz- und das Kausalgesetz für

---

[5]) So auch Husserl, S. 118, 142, 187.
[6]) S. 61.

evident[7]): ich auch; MACH[8]) und andere weigern sich. Aber auch ich selbst und viele mit mir würden die Form, die UPHEUS dem zweiten dieser Gesetze giebt, beanstanden. Von einer theoretischen Wissenschaft nun, welche die Denkregeln begründen will, müsste man doch wohl verlangen, dass sie dergleichen Streitigkeiten schlichtete; wozu wäre sie sonst da? Will also HUSSERL nicht einfach alles, was ihm persönlich evident vorkommt, uns selbstherrscherisch diktieren, so wird er schon ein Kennzeichen angeben müssen, das echte und falsche Evidenzen scheidet. Er nennt die Evidenz ein „Erlebnis der Wahrheit"[9]). Fast möchte man vermuten, er meine damit etwas wie einen Eindruck, den die objektive Idee auf unsere Seele mache; den Reizungen unserer Sinnesorgane durch die Aussenwelt vergleichbar: PLATOS Berührung der Psyche mit dem ewigem Reiche des Wesentlichen! Aber wär' es so: wer richtet zwischen einem Ideenblinden, der unlogische Evidenzen erlebt, und uns Normalen? Sollen wir alle Skeptiker, auch die bedeutendsten, für geistig verkrüppelt halten, wie gewisse Kenner den BÖCKLIN eine Zeit lang für farbenblind? Das gesuchte Kennzeichen wird eben doch (trotz S. 180 ff.) nur aus der Naturgeschichte der Evidenz zu gewinnen sein. Und auf diesem Wege geht UPHUES ihm in der That nach. Er schildert[10]) sehr fein das Verhalten unserer Seele bei echter Einsicht und bei blinder Gewissheit. Aber damit verlegt er ja das endgültige Urteil über die logischen Regeln in die Psychologie — was HUSSERL eben vermeiden wollte! Denn ein zweites Kriterium[11]) giebt hier nichts aus: freilich können unechte Evidenzen nachträglich zerstört werden, echte niemals; aber sollen wir bis ans Ende aller Tage unser Urteil über die Geltung meinetwegen des Kausalprinzips auf-

[7]) S. 32, 53.
[8]) Passim, z. B. „Die Mechanik, in ihrer Entwickelung", hist. krit. dargestellt, (3. A. 1897), S. 473 ff., 492; „Die Prinzipien der Wärmelehre" (2. A. 1900), S. 432 ff.
[9]) S. 190.
[10]) S. 36 f.
[11]) UPHUES, S. 37.

schieben? Und vorher wüssten wir ja nicht, ob ein uns völlig gewiss erscheinender Satz nicht doch vielleicht noch umgestossen würde. Wo bekommen wir da jene absolute Sicherheit her, die HUSSERL für alle Behauptungen seiner reinen Logik fordert?

III.

Mit dem Kriterium überempirischer Wahrheiten steht es übel; und um ihren Inhalt wird dem Hörer vollends bange. Jemand möchte die Denkprinzipien selber für theoretische Aussagen ansprechen, aus denen die „reine Logik" sich nähren könnte. Da aber tritt uns der unbequeme Mann aus Königsberg in den Weg.

Apriorisch und apodiktisch nämlich sind bloss solche Sätze, die subjektive Methoden der Welterfassung ausdrücken. Dass ich alle nur irgend erdenkliche vergangene, jetzige oder künftige Wirklichkeit in die Formen streichen werde, die mir, soweit ich Subjekt bin, bereit liegen: das allerdings kann ich sicher wissen, und keine Erfahrung ändert daran etwas; die Schablone bleibt dieselbe, ob man Papier oder Tuch oder Holz darunter legt! Dârin aber steckt zugleich ein Anderes. Apodiktische und apriorische Sätze sind niemals Behauptungen; denn das Subjekt an sich ist ja eben kein Gegenstand eines möglichen Wissens; sobald man es in einen solchen verwandeln will, das reine Ich also mit dem empirischen vertauscht, steht man in der Psychologie. — Aussagen anderseits wollen ihr Objekt; ihre Wahrheit wird ja an der Übereinstimmung mit diesem gemessen. Die objektive Weltseite aber ist in beständigem Wechsel begriffen; ihr nähert man sich nur durch Induktion und aposteriori.

Die englischen Empiristen wollen auch die logischen Axiome auf Gegenstände beziehen und durch Erfahrung verifizieren lassen. Diese Ansicht habe u. a. ich selber seiner Zeit bekämpft[1]); z. T. mit ähnlichen Gründen greift

[1]) Psychol. d. Axiome (1899), Buch IV.

auch Husserl sie an[2]). Die Denkformen sind ihm ideale Wahrheiten, weil sie auf Realitäten nicht gehen. Ganz recht; nur übersieht er, dass sie damit den Charakter von Behauptungen verlieren und unter den Gegensatz Wahr und Irrig nicht mehr fallen. Alsdann aber bilden sie auch für eine theoretische Wissenschaft keine mögliche Unterlage.

Definitionen sind sie unter keinen Umständen; auch solche gäben ja keine Wahrheit, weil nicht auf Gegenstände, sondern auf blosse Begriffe bezogen. Und die für die Denkprinzipien erheischte Notwendigkeit fehlt ihnen obendrein; sie behalten allezeit etwas Willkürliches und erzeugen wohl Statuten, aber niemals eine positive Erkenntnis.

Kant hat es nicht deutlich ausgesprochen, aber zwischen seinen Zeilen muss es gelesen werden: die apriorischen Instrumente, mittels deren das Subjekt alle Reize packt und ummodelt, können weder Definitionen, noch Aussagen, es müssen Forderungen sein. Als solche sind sie ohne Erfahrung gegenstandslos — und geeignet aller Erfahrung ohne jede Ausnahme sich anzuschmiegen. Als Forderungen des Ich bilden sie die eine Seite der Welt; ihr Gegensatz gegen das „Objekt" ist eben der von Husserl so feierlich erklärte, aber nicht herausgearbeitete Gegensatz zwischen Idealem und Realem. Die logische Richtigkeit jedes Urteils messen wir an diesen unverbrüchlichen, uns eingewurzelten Postulaten, wie wir inhaltliche Wahrheit an den Gegenständen kontrollieren. Als Forderungen führen die Prinzipien „Notwendigkeit" mit sich, deren sie als Behauptungen ewig ermangeln müssten; denn die Welt um uns und in uns spielt in Schillerfarben, aber angeborene Denkgewohnheiten dauern und — zwingen. Als Forderungen sind sie schrankenlos; denn eine notwendige Forderung, wo brauchte die ihre Grenze anzuerkennen? Sie ist absolut, während alle Aussagen von der wirklichen Welt umzirkelt

[2]) S. 78 ff.

und beschnitten werden. Man sieht, ich will dem Gegner an die völlige Exaktheit seiner Axiome nicht rühren; nur eben „wahr" im genauesten Wortsinne sind sie nicht, weil sie nicht unter die Kategorien „Wahr" und „Unwahr" gehören.

Der Webstuhl ist nicht eine besondere Art von Gewebe; und unser notwendigstes Werkzeug, Wahrheit zu gewinnen, der Identitätssatz, ist eben dadurch, dass er alle wahren Sätze erst wahr macht, etwas anderes als ein blosser „wahrer Satz". Auch er hiesse nur missbräuchlich „wahr" — denn er hat, wie alle Axiome, keinen Gegenstand, an dem er sich messen und mit dem er übereinstimmen könnte.

Das will nicht jeder zugeben; es klingt so paradox! Sogar der Psychologist Benno Erdmann[3]) sieht im Identischmitsichsein ein Merkmal — und zwar das allgemeine Merkmal jeder Vorstellung als solcher; dadurch eben werde sie „Vorstellung", dass ihr Gegenstand nicht zugleich ein anderer ist. Und damit wäre denn dem Uraxiom sein „Gegenstand" glücklich garantiert. Verbinden wir nun aber auch mit allem Vorstellen ein Bewusstsein von dieser Identität des Objekts mit sich selber? Ja, meint E., unter der Voraussetzung nämlich, dass „wir unsere Aufmerksamkeit darauf richten, wie das Vorgestellte vorgestellt wird"[4]). Also wäre doch das „A = A" eine Bestimmung, nicht des Vorstellungsinhalts, sondern der vorstellenden Thätigkeit; es bringt das Wesen unseres Vorstellens zum Ausdruck[5]); „bildet den Kern dessen, was seit Kant als Position, Setzung und . . . . Bejahung bezeichnet worden ist"[6]). Soll aber das Axiom die Eigenart subjektiven Thuns ausdrücken, so kann es keine Behauptung sein — ausser so weit das psychische Faktum hinterher beschrieben wird; denn Behauptungen gehen nur auf Inhalte; und E. führt uns in die Irre, wenn er das Prinzip[7]) zugleich als Merkmal jedes Vorgestellten bezeichnet. Thun und Wollen, Willen und Fordern gehören zu einander. Und ein Postulat mithin, aber keine Aussage und auch keine „Wahrheit" ist das logische Grundgesetz.

Was sollte auch ein „A = A" aussagen? worauf hindeuten? — Nehmen wir einen identischen Satz sinnvoll in den Mund, so heben wir immer die thatsächliche Identität zweier durch irgendeine Nebenbestimmung getrennten Inhalte hervor. „Dreieck C = Dreieck D" — heisst: „die Dreiecke sind in ihrem Wesen, d. i. als Konstruktionsforderungen, identisch und eines, obzwar zufällig an verschiedenen Stellen meiner Tafel symbolisiert." Dergleichen „A = A"s sind selbstverständlich Behauptungen wie andere und unterliegen der Prüfung, ob sie wahr sind oder falsch. Wenn ich dagegen über den von vornherein einen unzertrennten Inhalt A

[3]) Logik I (1892), S. 166—175.
[4]) S. 167.
[5]) S. 172.
[6]) S. 174.
[7]) S. 169.

nur aussage, dass er A ist, so sage ich eben nichts von ihm aus. Sachlich schon garnichts; denn welches Merkmal höbe ich an ihm hervor? Aber ich definiere noch nicht einmal; denn dazu gehören wenigstens zwei besondere Ausdrücke. Ich klingle wie ein Narr mit Vokabeln — und das ist Alles[8]).

Sobald ich jedoch das Axiom als Postulat erfasse, fährt Leben hinein. „Du willst Wahrheit? Erste Bedingung: Halte, was Du einmal gesetzt, als solches fest!" Da ist die traurige Trivialität zur Grundnorm alles Wissens geworden; zur Grunonorm; und so bildet sie das Eingangsthor — der normativen Logik; sie ist wohl trefflich gemauert; aber theoretisch kann auch die mächtigste Norm, allein gelassen, nicht arbeiten. Das aus Behauptungen zu bauende Fundament der Lehre von den Denkregeln bleibt nach wie vor zu suchen.

IV.

Aber die Mathematik liefert doch apriori theoretische Sätze von apodiktischer Gewissheit? Warum sollte die reine Logik ein Gleiches nicht vermögen?

Um diese Frage zu klären, müssen wir uns zunächst an Kant orientieren. Die Grundgedanken seiner Transszendentalen Aesthetik haben das Jahrhundert überdauert und stehen vielleicht für die Ewigkeit; aber ihre Fassung ist zum Teil stilwidrig genug. Eine unglückliche Sache ist es z. B. mit der Einteilung der Urteile in synthetische und analytische; die beiden Klassen entsprechen einigermassen den „Aussagen" und „Definitionen"; die Postulate fehlen ganz; und doch tritt der Gegensatz des apriorischen zum empirischen Wissen in volle Beleuchtung erst, wenn wir uns klar sind, dass nur Forderungssätze die Thätigkeit des Subjekts ausdrücken können: ich suchte das schon zu zeigen! Wenn der Raum die Form unsrer Anschauung ist, so kann er unmöglich zugleich Objekt dieser Anschauung sein — es wäre denn in der Psychologie! —; ein Gebilde, über das man Behauptungen aufstellt, muss sich auch bereit finden lassen, dieselben mittels seiner thatsächlichen Existenz dem Vergleichenden nachträglich zu garantieren. Ohne solche Realität bliebe jede Aussage „leer" —: Kant selber hat es deutlich genug dargelegt.

Müssen nun apriorische Urteile des Gegenstandes entbehren, folglich auch der Uebereinstimmung mit ihrem Gegenstande, mithin der „Wahrheit" im eigentlichsten Wortsinne; und können Erfahrungssätze niemals apodiktischen Charakter gewinnen: so stehen apodiktische Forderungen und empirische Behauptungen einander reinlich gegenüber. Aus jenen erwächst nur normatives, bloss aus diesen theoretisches Wissen. — Und die Mathematik? Und ihre „synthetischen Urteile a priori"?

Analysieren wir ihre Methode im einzelnen.

Ich soll z. B. den „Pythagoras" beweisen oder die Länge der Subnormale in einer Parabel angeben. Was thue ich da?

1) Ich zeichne eine Figur auf mein Blatt: ein rechtwinkliges Dreieck, die zugehörigen Quadrate und das Uebrige; resp. ich fordre eine Kurve, deren Formel $y^2 = {}^2px$ sein soll. In beiden Fällen ist meine Konstruktion eine Handlung reiner Willkür: die „Welt" drängt mir ja eben diese Linie, jenes Dreieck nicht auf; ich könnte just so leicht ein gleichseitiges zeichnen oder eine Ellipse heischen.

---

[8]) Vgl. auch den Antipsychologisten Julius Bergmann, Die Grundprobleme der Logik (1882), S. 61.

2) Ich entdecke in meinen Gebilden Figuren niederer Ordnung, die ich benutzen kann; im ersteren z. B. Dreiecke mit mir bekannten Gleichheitsmarken. Die jetzt entstehenden Behauptungen: das und das Dreieck hat gemeinsame Basis und gleiche Höhe mit dem und dem u. s. w. — sind rein empirisch; ihr Gegenstand ist einfach die schwarz auf weiss vor meinen Augen liegende Zeichnung! Sie fallen folglich unter den Gegensatz Wahr-Irrig, sind aber nicht aprioriscber, noch apodiktischer Natur.

3) Ich prüfe, ob eine Veränderung des Beliebigvariabeln die Resultate von 2) umstossen könnte, ob z. B. bei Verkürzung einer Kathete im rechtwinkligen Dreieck eines der „Hülfsdreiecke" verschwände od. dgl. Dass diese Arbeit auf empirischem Felde sich vollzieht und die durch sie errungene Gewissheit keine apodiktische ist, ersieht man besonders aus den komplizierteren Fällen. Bei der „Diskussion" einer verwickelten Kurve z. B. hat man innerlich kein anderes Gefühl als bei sonstigen wissenschaftlichen Analysen: es werden eben alle Möglichkeiten geprüft und aus vollständiger Induktion eine gut fundierte Behauptung gewonnen.

4) Nun wende ich das Ergebnis auf alle möglichen Figuren gleicher Formel an; ich sage mir: „was sollte mich hindern, im analogen Falle wieder genau so wie jetzt zu verfahren, dieselben Hülfslinien zu ziehen u. s. w.?" Und dies ist der Punkt, wo die apodiktische Natur der Geometrie sich zu äussern beginnt; aber alsbald gehen auch die „Aussagen" aus, und es bleibt die Norm übrig: „verallgemeinere schrankenlos, was Du vorhin an einem einzelnen empirischen Gebilde gelernt hast!"

5) Ich zweifle vielleicht an der Richtigkeit der in 2) „vorausgesetzten" Teilerkenntnisse. Alsdann untersuche ich diese selber auf gleiche Art, wie den Lehrsatz, von dem ich ausging. Im Falle des „Pythagoras" z. B. würde ich die Kongruenz- und Gleichheitssätze darzuthun haben und dabei die Operationen 1—4) jedesmal wiederholen; durch unermüdliche Erneuerung dieses Verfahrens aber lassen sich die „Axiome" als Seegrund jedes Theorems ertauchen.

6) Diese sind Forderungen, apriori und apodiktisch, und fallen also nicht unter den genauen Begriff der „Wahrheit". — Ich verlange eine Linie, die zugleich durch zwei Punkte völlig bestimmt sei und unveränderliche Richtung habe; ich verbiete damit, dass zwei Linien, die eine Gerade unter gleichem Winkel schneiden, einander je treffen. Meine Organisation erzwingt einen ebenen Raum dreier Dimensionen u. s. w. In diesem „Soll" liegt kein „Ist" — es sei denn ein psychologisches. Die Behauptungen, zwei Parallele kreuzten sich nie, der Raum erlitte nicht die kleinste „Krümmung" u. s. f. müssten sich von einer künftigen Erfahrung unter Umständen modifizieren lassen, könnten mithin niemals apodiktisch sein. Wir aber behaupten gar nichts. Wir postulieren. Und zwar ins völlig Schrankenlose. Wir wissen: in jede etwaige Beobachtung auch spätester Zeiten werden wir unsern Raum, unsre Parallelen hineindenken; wir sind entschlossen, die Empirie nach unsren Anschauungsformeln zu modellieren, nicht diese durch jene verbessern zu lassen.

7) Aber neben den Gebilden, die wir in diamantener Reinheit erzeugen, steht jederzeit die empirische Körperwelt, für die unsre absolut apodiktischen Theoreme nur angenähert gelten. Neben unsren idealen Geraden und Ellipsen liegen die Grenzen der „wirklichen" Gegenstände und die von uns gezogenen Linien auf Papier und Holz. Und da zersplittert sich das Unteilbareine ins Zahllose, Individuelle. Denn meine Konstruktionsforderung existiert, sobald sie eindeutig bestimmt ist, nur in einem einzigen

Exemplar — wie jeder Begriff. Der empirischen Quadrate von 1 m Seitenlänge dagegen kann es unzählige geben. Die beständige Beziehung nun der „reinen" Mathematik auf diese wimmelnde Erfahrungswelt gibt jener erst das rechte Lebensblut und schafft immer von neuem die Gewissheit, dass wir uns nicht in blossen Konventionen bewegen[1]).

Mit der Arithmetik aber steht es wie mit der Geometrie. Will ich meinetwegen den binomischen Satz darstellen, so wähle ich mir 1) willkürlich die Aufgabe: $(a+b)^n$. 2) Nachdem ich die ersten Potenzen nach früher gelernten Regeln entwickelt habe, durchschaue ich aposteriori das Koëffizientengesetz; weshalb bisher der erste Koëffizient dem Gesamtexponenten gleich wurde, und so weiter. 3) Ich prüfe, ebenfalls durch Beobachtung, ob keine Grösse in der Rechnung stecke, die geeignet wäre, für die Zukunft das Gesetz abzuändern. 4) Darüber beruhigt, handle ich nach der apriorischen Norm, von n auf $n+1$ zu schliessen. 5) Wegen der Entwicklung der einzelnen Potenzen u. s. w. rekurriere ich im Notfalle auf frühere Erkenntnisse, mit denen ich die Schritte 1—4) wiederhole. 6) Zu allerletzt komme ich auf die allgemeinsten Axiome der Grössenlehre und auf den Zahlbegriff zurück; und stehe hier in apriorischem Gebiet: die Zahl als Zählaufgabe und die mathematischen Ausgestaltungen des Identitätssatzes sind keine Behauptungen mehr, sondern Forderungen. 7) Alle Gesetze der Algebra und Zahlenlehre finden tausendfache Anwendungen und Verdeutlichungen in der Erfahrung.

Nun endlich ist uns klar geworden, was es mit Kants „synthetischen Urteilen apriori" auf sich habe. Apriorisch sind die in jedes mathematische Gebilde eingewickelten und immer neukostümierten Grundnormen (6) und für jeden Beweis der entscheidende Schluss (4), der das Verallgemeinern des theoretischen Einzelerwerbs gestattet und an dem das eigentliche „Verständnis" des Lehrsatzes hängt. Sie enthalten aber auch keine thatsächliche Belehrung, keine „Wahrheit" im strengeren Wortsinne. Indessen, jene „absolut exakten" und letztlich notwendigen Postulate werden innerhalb willkürlich gesetzter Figuren und Aufgaben (1) durch Betrachtung, also aposteriori, entdeckt (2, 3) und (7) mannigfach auf Erfahrung angewendet; so entspringen „wahre" Aussagen, die an sich nicht notwendig, meist jedoch sofort durch den Augenschein kontrollierbar sind.

Ausgangspunkt und Gangweise der Mathematik sind mithin aprioristisch und apodiktisch, die Gegenstände jedoch, die sie auf ihrem Wege antrifft, echte Gegenstände und also Anlässe zu Behauptungen, deren Wahrheit sich konstatieren lässt; dadurch aber wird die „reinste" Wissenschaft zugleich „theoretisch".

V.

Will demnach Husserl's reine Logik theoretisch thun, so mag sie uns Objekte vorweisen, in denen ihre aprioriischen Normen versteckt liegen und aus denen sie mittelst Behauptungen hervorgezogen werden können. Wohl öffnet sich da eine Möglichkeit, und Husserl weist darauf hin[2]).

---

[1]) Ueber diesen Punkt ist Langes abweichende Auffassung interessant zu vergleichen: Gesch. des Mat. (3. A., Iserlohn 77) II, S. 15.

[2]) S. 248.

Wie, wenn die „Mannigfaltigkeitslehre", also die allgemeinste Form der Mathematik, die gesuchte Wissenschaft wäre? „Grösse" und „Mannigfaltigkeit" sind so abstrakte Vorstellungen, ihre konkret fixierten Symbole so alldeutig, dass die auf letztere basierte Disziplin fast eher formale Logik als Arithmetik heissen könnte. Wir gewinnen schon Hoffnung, die leere Flasche Husserl's möchte schliesslich doch noch vollgegossen werden. Aber ach! Kaum will der verdurstende Philosoph sie an den Mund setzen, so kommt der Mathematiker gerannt. „Mein ist das Gebräu — dass du dich nicht unterstehst, einen einzigen Schluck —!" Denn leider: „Niemand kann es den Mathematikern verwehren, alles, was nach mathematischer Form oder Methode zu behandeln ist, für sich in Anspruch zu nehmen"[2]). Traurig giebt der Logiker das Getränk aus den Händen und seufzt dabei[3]): „Gehört die Bearbeitung aller eigentlichen Theorien in die Domäne der Mathematiker, was bleibt dann für den Philosophen übrig?" Ja, das möchte man wissen; ob uns Husserl's Antwort genügen wird, wollen wir bald sehen.

Vorher aber noch geschwind ein Ausfluchtsloch verstopft! Unser Logiker thut gelegentlich dergleichen[4]), als könnte ein normativer Satz durch blosse Umformung theoretisch werden. Aus: „ein A soll B sein" macht er: „nur ein A, welches B ist, hat die Beschaffenheit C" und behauptet nun, der neue Satz sei rein theoretisch und enthalte keine Normierung mehr. Das heisst denn freilich ein feines Kunststück! Der Taschenspieler zeigt uns einen leeren Hut, schüttelt ihn und zieht zu unserem Staunen ein paar saubere Ferkelchen oder ein Rosenbouquet draus hervor. Bemerkt das gläubige Publikum denn aber nicht, wie das Normative aus dem „Soll" des ersten in das „C" des zweiten Satzes einfach hinübergerutscht ist? Sogar Wilhelm Schuppe, der doch alle Ur-

---

[2]) Husserl, S. 252.
[3]) S. 253.
[4]) S. 48, 155.

sache hat, sich über Husserl's Buch zu freuen[5]), schüttelt hier den Kopf[6]). Nein, das wäre eine etwas trübselige theoretische Disziplin, die neben der regelgebenden beständig als Schatten hinliefe! Die letztere sagt etwa: schliesse hier nach dem Modus X; die erstere echot: der Modus X ist hier richtig. Von dergleichen Nahrung wird die neugeborene reine Logik nicht leben können! Die alte hatte es gut; die wollte ja von vorneherein nur Vorschriften geben; ihr Stoff waren die einzelnen Fälle, in denen ihre Regeln Anwendung fanden. Sie machte es den anderen normativen Wissenschaften gleich. Wie verfährt etwa die Ethik? Sie fängt mit einem allgemeinen Rezept an und fragt nun: was ist also deine Pflicht wenn die und wenn jene Gelegenheit eintritt? Oder nimm die Aesthetik. „Die Kunst soll . . . .“ heisst es an der Schwelle; und nachher: „wie zimmre ich nach dieser Regel einen dritten Akt? wie mal' ich meinen Schinken herunter?“ So handelte auch die bisherige Logik: A soll als A festgehalten werden u. s. w.; welche Schlussformen sind demnach im einzelnen erlaubt, welche verboten? wie hab' ich die, wie jene Disziplin zu fundieren, damit den idealen Ansprüchen genügt werde? — Aber theoretische Exsudate aus der wässrigen Allgemeinheit der Grundprinzipien? Milch her, Herr Husserl! Nur ein paar Tropfen! Sonst verhungert Ihr Kind Ihnen unter den Augen!

VI.

In dieser Not erinnern wir uns an Kant's grosses Unternehmen, die logischen Prinzipien regelrecht zu „deduzieren“. Sollte nicht die „Transszendentalwissenschaft“ eine echte Vorläuferin von Husserl's „reiner Logik“ gewesen sein? Natorp[1]) meint es, und Husserl selber[2]) wäre nicht

[5]) Denn bei Schuppes „Bewusstsein überhaupt“ (Grundriss der Erkenntnistheorie u. Logik, 1894, S. 31; diese Ztsch. 1893, S. 379, u. a. a. O.) wird H. doch schliesslich landen müssen, wenn er nun ausführen möchte, was er vorläufig verheisst; vgl. VI, Anm. 8.

[6]) Arch. f. syst. Phil. VII, S. 18f.

[1]) Kantstudien VI, S. 270.

[2]) S. 214.

so abgeneigt, es gelten zu lassen; freilich steckte der arme Königsberger — die Zeilen waren eben abergläubisch! — noch ein bischen tief in allerlei Mythologie! Doch das wäre zu ertragen; man kann ja renovieren und weiterbauen, wenn man nur überhaupt Bauplan und Steine sieht!

Leider wird der eigentliche Sinn von KANT's Deduktion der Anschauungs- und Denkformen verschieden aufgefasst. Drei Deutungen sind möglich, und KANT hat wenig dazu gethan, die Entscheidung zwischen ihnen zu erleichtern.

1. Jeder unbefangene Leser der „Kr. d. r. V." liest Aesthetik und Analytik trotz aller Proteste des Verfassers zunächst „psychologistisch". Raum, Zeit und Denkformen sind angeborene Verfahrungsweisen unserer Seele, in unsrer Organisation wurzelnde Gewohnheiten, Welt zu erfassen[3]). Und man findet die Tafel des Apriori durch psychologische Zerfaserung unsrer Vorstellungen und Urteilsakte. — Trotz der ausführlichen Darlegungen RIEHL's[4]) glaube ich, KANT hätte, um ganz konsequent zu sein, seine Lehre so präzisieren müssen. Dass der grosse Denker allen „Anthropologismus" schier ängstlich ablehnt, ist mir immer als eine Art Halbheit erschienen[5]). Metaphysiker und logischer Absolutist aus Leidenschaft, Empirist und Skeptiker durch den Zwang übermächtiger Gedankenanstösse, versucht er immer aufs neue, den rauschenden Strom seiner eigenen Philosophie zu stauen; beweist alle Ontologie in Grund und Boden — und schleppt sie nachträglich durch die praktische Hinterpforte wieder ein; arbeitet thatsächlich mit psychologischen Argumenten und donnert dann gegen alle Psychologistik. Ein andres Motiv kommt hinzu: wie jeder originelle Kopf fühlte KANT die Gegensätze seiner und der früheren Ansichten schroffer, als sie wohl waren; wie er den Idealismus BERKELEY's heftiger ablehnt, als im Wesen seines Idealismus lag: so möchte er LEIBNIZENS Lehre von den angeborenen „Dispositionen" der Seele[6]) sich möglichst weit vom Leibe halten — weiter, als unbedingt nötig! — Ist dieser mein Eindruck richtig, so fällt die „Transszendentalwissenschaft" wenigstens teilweis unter HUSSERL's Verdikt und ist als Wiege einer „reinen Logik" nicht mehr zu brauchen.

2. Man könnte KANT's Erörterungen aber auch so deuten: was Apriori ist, ergiebt sich aus der Natur des Erkennens an sich, ganz abgesehen von der faktischen Einrichtung der menschlichen Seele[7]). Das wäre nun HUSSERL's Fall: „Subjektive Bedingungen der Möglichkeit" aller Theorie sind „nicht etwa reale Bedingungen, die im einzelnen Urteilssubjekte oder in der wechselnden Spezies urteilender Wesen wurzeln; sondern ideale Bedingungen, die in der Form der Subjektivität überhaupt und in deren Beziehung zur Erkenntnis wurzeln"[8]). — Aber um diese Bedingungen aufzufinden, müssten wir die „Form der Subjektivität überhaupt"

---

[3]) Vgl. z. B. HELMHOLTZ, Vorträge und Reden, 4. Aufl. (1896) I, S. 99.

[4]) „Der phil. Kritizismus" I (1876).

[5]) Vgl. LANGE, Gesch. des Mat. II, S. 44 f.; 125 ff.

[6]) Vgl. Nouv. ess., Préf; I, 1; IV, 4, wo im „Gegenredner" fast schon etwas KANTISCHES aufblitzt!

[7]) Vgl. z. B. STÖRRING, Die Erkenntnistheorie von Tetens (1901), S. 154 ff.

[8]) S. 111. SCHUPPE würde sagen: „im Bewusstsein überhaupt", s. V, Anm. 5.

doch erst vor unsre Lupe nehmen; und wie sollen wir das? Im Begriff des „Subjekts" liegt offenbar, dass es nie zugleich „Objekt" sein kann; nie „zugleich" und nie „als solches". Objektivieren wir es dennoch, so geschieht das immer nur mittels des apriorischen Rüstzeugs, das wir zu suchen gingen; nur im Spiegel der „Erfahrung" sehen wir das Subjekt — und da steht es denn als „Ich"; und die Transszendentalphilosophie ist abermals zur Psychologie geworden. — Ja, wäre sogar der Griff ins Ungreifbare an sich denkbar — und das Subjekt liesse sich als „reines" irgenwie fassen: so fassten doch wir Menschen es nimmermehr. Denn um über die noëtischen Bedingungen jeder möglichen Theorie zu urteilen, müsste man ausserhalb aller Theorien stehen; wie wird das menschliche Denken es anfangen, zwischen sich selber und irgend einer ihm vielleicht unnahbaren Erkenntnismethode zu richten? Ein Kind von sieben Jahren, das entscheiden soll, ob Deutsch oder Chinesisch die logischere Sprache sei, kann nicht ratloser dastehen als ein Philosoph, der auf Husserl's Fragen antworten müsste. — Oder er käme auf die alte Litanei wieder zurück: nach unserer Definition der Wahrheit sei der Identitätssatz die unumgängliche Wahrheitsbedingung. Die eine Erklärung aber gäbe noch lange keine Wissenschaft!

3. Man könnte annehmen (und das wäre z. B. Riehl's Meinung[9]), die Prinzipien sollten aus den objektiv vorliegenden Produkten des menschlichen Denkens herausgepresst werden; dabei aber könnte man die bestehende Wissenschaft oder das natürliche Erkennen des „Laien" als Material sich wählen. — Wer zweifelt, dass Kant zum Teil diesen Weg eingeschlagen hat? Zu apriorischer und apodiktischer Gewissheit aber führt der nicht[10]); was Husserl[11]) selber zugiebt: denn erstens ist die Wissenschaft als Kulturerzeugnis schliesslich ein empirischer Gegenstand wie jeder andere und die jetzige ebenso „historisch" wie alle früheren. Zweitens darf die „reine Logik", die den Anspruch erhebt, für alle Methoden den Kanon abzugeben, nicht ihrerseits vorhandene Methoden als Leitsterne anerkennen. Ja, dürfte sie sogar: so müsste drittens unsere erkenntnistheoretische Arbeit doch immer induktiv bleiben; und wer garantiert uns nun, dass wir aus der Fülle wissenschaftlicher Normen gerade die grundlegenden beim Suchen ertappen? Das war es ja eben, was Kant dem Aristoteles vorwarf: er habe seine Kategorien aufgerafft, wie sie ihm aufstiessen[12])! — Die Zerfaserung des natürlichen Denkens führt ohnedies unweigerlich zum dritten Male in die Psychologie hinein!

Man gehe in der Eile die Transszendentale Aesthetik und Analytik mit mir durch und überzeuge sich, dass ihr Verfasser uns wirklich zwischen den drei Auffassungen seiner Transszendentalen Deduktion so ziemlich freie Wahl lässt. Warum sollen uns Raum und Zeit vor aller Erfahrung gegeben sein? Weil man sich von einzelnen Orten und ihrem Beieinander und von einzelnen Zeiten und ihrer Succession nur dann eine Vorstellung machen kann, wenn Raum und Zeit als Anschauungsformen der Seele bereits innewohnen; während ich z. B. eine einzelne Farbe sehr wohl empfinden kann, ohne die ganze Farbenskala auch nur zu kennen. Sodann, weil man sich Raum und Zeit niemals wegzudenken vermag, während man etwa eine ton- und geruchlose Welt sich wohl ausmalen könnte. Aber woher weiss ich

---

[9]) Vgl. Op. cit. I, 167 etc.
[10]) Vgl. Lange, Gesch. der Mat. II, S. 29 f., dazu Abschn. VIII.
[11]) S 26.
[12]) Transsz. Anal. I, I, 3.

beides — gesetzt einmal, dass es bis auf den I-punkt richtig wäre? wenn ein Zweifler es bestritte, womit wollt' ich ihn seines Irrtums überführen? Ich müsste ihn offenbar auffordern, in sich hineinzugucken und auszuprobieren, ob er fertig bringt, was uns anderen missglückt; mithin — Psychologie zu treiben! Oder er halte sich ans reine Subjekt, wenn er mit dem Bekanntschaft pflegt. — KANT's drittes Argument nun ist: ohne seine Lehre sei die apodiktische Natur der Mathematik undenkbar; hier haben wir Analyse einer bestehenden Wissenschaft als Grundlage; und nebenbei ist dieser erkenntnistheoretische Beweis der schwächste der dreie: ein Gegner wie MILL leugnet einfach den Notwendigkeitscharakter der Geometrie und Arithmetik[15]) und ist auf keine Weise zu widerlegen. Vollends unklar bleibt, woraus die Deduktion der Denkprinzipien ihre eigentliche Gewissheit schöpfe. Zwar, dass ein apriorisches Begriffselement in aller Erfahrung stecken müsse, wird breit genug dargelegt. Das raumzeitliche Phänomen trägt als solches noch keine Gegenständlichkeit und keinen Zusammenhang in sich; um also „erkannt" zu werden, muss es der Formung durch die Grundbegriffe unseres Denkens unterliegen. Wiederum eine Schlusskette, die ich psychologisch nennen würde, denn abermals müsste ein etwaiger Zweifler an seine innere Erfahrung gewiesen werden. KANT selber freilich denkt wohl — wie auch in den Psychologismen der „Aesthetik" — mehr an die Natur der Subjektivität an sich als an die der empirischen Seele; nur giebt er nirgends an — und auch kein Gott vermöchte das — auf welche Weise wir über erstere je das geringste erfahren sollten; seine Sätze, wo nicht psychologisch, sind einfach metaphysisch und sollen doch die dogmatische Metaphysik stürzen! Unleugbar psychologisch sind vollends die langen Erörterungen über die Möglichkeit der Anwendung von Kategorien auf die sinnliche Erscheinung. — Mit alledem aber ist eigentlich nur die Berechtigung oder Notwendigkeit einer transszendentalen Logik gezeigt; deren eigentlicher Inhalt würde die Deduktion der einzelnen Verstandesbegriffe bilden. Und die — unterbleibt wunderlicherweise, obgleich ein langes Hauptstück nach ihr heisst. Denn, vergessen wir es nicht, die Transszendentalwissenschaft soll ja den Boden für die normative Logik bereiten, nicht nur in HUSSERL's, sondern ganz ebensogut auch in KANT's Sinne; die Denkformen deduzieren muss also doch heissen: aus inneren Gründen ihre Vollbürtigkeit und damit indirekt die Logik richten. Nun aber wird auf einmal der Patentsuchende zum Patentamt. Aus der zufälligen Einteilung der Urteile in der scholastischen Logik werden die Denkprinzipien geschöpft. Und zwar auf etwas listige Art. Es heisst nämlich zunächst ganz unschuldig: „Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe." Nun, als „Leitfaden" liesse sich die Urteilstafel ja vielleicht verwenden, und vorläufig möchten denn also die zwölf Kategorien so hin laufen, nur müssten sie hinterher ihre Echtheit darthun. Unser Anspruch darauf wird aber nirgends befriedigt; durch die endlosen Darlegungen über die Notwendigkeit reiner Verstandesbegriffe überhaupt und die Möglichkeit ihrer Anwendung auf's Phänomen wird unser Geist so ermattet, dass wir leicht jene unbequeme Frage vergessen; wie wichtig eine transszendentale Deduktion der einzelnen Kategorien wäre, darüber haben wir so lange predigen hören, dass uns nun ist, als wäre jener Leitfaden zugleich die Ableitung selber gewesen, und dass wir den Taufschein in Gottes Namen unterzeichnen, ohne nochmals ins Kirchenbuch zu gucken.

Man sieht, für eine „reine Logik", die weder psycho-

[15]) System of Logic I (1843), S. 296 ff.

logisieren, noch von der Zergliederung der aktuellen Wissenschaft ausgehen soll, finden sich bei Kant keine Ansätze; wir müssen uns anderswo umschauen!

VII.

Aber warum nicht gleich von Anfang an bei der rechten Schmiede? Sehen wir doch, wie Husserl selber sich die Sache denkt! Er schreibt nämlich seiner Zukunftswissenschaft eigenhändig ihre Aufgaben vor[1]).

Erstens sollen die aller Theorie notwendigen Kategorien festgestellt und „geklärt", auch die Formen ihrer Verknüpfung dargethan werden. Feststellung der Urbegriffe — gewiss, eine grosse Aufgabe! und zwar genau die der — „Transszendentalen Analytik". Die drei Wege, zwischen denen Kant schwankt, möchte sein jüngster Nachfolger vermeiden und denkt an einen vierten. Die Idee von „theoretischer Einheit" wird als gegeben hingenommen; und alle Begriffe, die eingewickelt in ihr stecken, sollen aus ihr herausgeschält werden. Das Ueble ist nur: jene Idee ist weder ein übersinnliches noch ein empirisches „Ding", sondern sie ist einfach eine Forderung; ob willkürlich oder notwendig, bliebe zu untersuchen. Aus Forderungen aber fallen nur wiederum Forderungen, niemals objektive Realitäten, man schüttle nun so heftig als man irgend will! Und auch keinerlei Verknüpfung von Forderungen schafft Theorien! Wir drehen uns immerfort in der normativen Logik, die von jeher mit den hier gestellten Aufgaben sich herumgeschlagen hat. Ins Theoretische treten wir erst hinüber, wenn wir die Postulate aus etwas Gegenständlichem ableiten; und das kann nur die Seele — oder die thatsächlich vor uns liegende Wissenschaft sein! Damit aber ist zugleich der apriorische und apodiktische Charakter unserem Forschen verloren gegangen — unwiederbringlich, da helfen keine Thränen! — Terminologische Begriffsbegrenzungen vollends könnten niemals für

[1]) S. 243 ff.

sich wissenschaftlichen Wert gewinnen. Es ist ja praktisch, vor jeder Untersuchung die etwa schillernden Ausdrücke zu definieren: man vermeidet auf diese Weise Missverständnisse! Aber allen künftigen Schriftstellern eine solche Arbeit im voraus abnehmen zu wollen — das geht kaum an. Möchte Husserl die Wörter „Wahrheit", „Beziehung" u. s. f. noch so elegant erörtern, noch so scharf umzirkeln: wen kann er damit hindern, sie in neuen Zusammenhängen wieder neugefärbt zu verwerten? Verlorene Liebesmühe!

In den Urbegriffen nun gründen Gesetze, denen alles theoretische Forschen gehorchen muss, wenn es gültig sein will. Diese abzuleiten, ist das zweite Problem der „reinen" Logik. Das Aushängeschild scheint eine Art von Wahrheitstheorie zu versprechen und man hofft endlich auf Inhalt. Aber nein — die Untersuchung nach den Kriterien aller Erkenntnis müsste ja notwendig ins Erkenntnistheoretische oder Psychologische hinüberspringen — und solche Sprünge untersagt sich der „reine" Logiker streng. Jene gesuchten Gesetze sollen gar nicht im Wesen der Welt oder des Geistes, sondern in den schon vorher aufgefundenen Kategorien wurzeln! Aus Begriffen aber kann nur Begriffliches und aus Normen nur ein Soll entspringen. Wir kleben, wir kleben, wir kleben — und kommen von der regelspendenden Logik nicht los; alles Theoretische, was wir in der Ferne sahen, zerrinnt wie Luftspiegelungen! — Aber vielleicht hilft uns Nummer drei! Das Letzte soll sein, apriori „die möglichen Theorien" zu erkunden[2]). Wer sich etwa des Unterfangens entsetzt, wird belehrt, dass die zu ersinnende Disziplin in Gestalt der „Mannigfaltigkeitslehre" bereits von den Mathematikern ersonnen ist. Da hätten wir denn endlich etwas Reelles unter den Händen. Aber ach! wir sahen es schon früher: auch diesen Gang haben wir umsonst gerochen. Der Mathematiker isst uns den ganzen schönen Braten weg und überlässt dem Logiker die Petersiliengarnitur zum Nagen.

[2]) S. 247.

„Ueber Sinn und Wesen seiner Leistungen" „zur Einsicht zu kommen": das gestattet er dem hungernden Freunde. Eine feine Aufgabe: Methoden, die andere erfinden, hinterher durch logische Operngläser zu bewundern! Nein, verehrteste Herrn: wenn die Philosophie nichts weiter will oder kann als dies: so besorgt ihr ein anständiges Begräbnis! Wie seine Theorien zur Idee aller Theorien sich verhalten, das kann der Wissenschaftler in seinen Mussestunden sich zur Not noch selber überlegen!

VIII.

Mit Husserl's „reiner" Logik steht es übel; eine Totgeburt, fürcht' ich fast. Aber bedarf denn die normative Denklehre überhaupt der theoretischen Unterlage?

Es ist kurios, dass gerade ein Philosoph diese so eifrig sucht, der sie wirklich kaum nötig hätte! Ihm sind ja die Axiome so selbstverständlich, so in sich absolut evident: dass er sie gar nicht erst zu begründen braucht! Die und die Postulate tragen wir in uns: entwickeln wir, was aus ihnen folgt! So hat's die alte Schullogik ganz unbefangen gehalten und den Teufel nach der Fundierung des Allersichersten gefragt. Die Norm stand auf festen Beinen da — und gut!

Wenn die Unverbrüchlichkeit und schrankenlose Geltung eines Gesetzes von vornherein als unentrinnbarste Notwendigkeit gefühlt wird, sind theoretische Basen überhaupt sinnlos. Die Ethik z. B. bedurfte deren nicht, solange sie von der positiven Religion ausging; Gottes Gebot herrschte ohne Grenzen — und wer am Dekalog zweifelte, den hätte man einfach aufs Maul geschlagen. Die „Wissenschaft" konnte nur das unbedingt Gegebene auseinanderfalten, kasuistisch zerfasern! — Und warum macht nun unser Logiker es nicht ebenso? Er proklamiere doch einfach, was ihm evident und apodiktisch ist[1]), und zerzupfe es in alle denk-

[1]) Vgl. Schuppe, S. 11 der V, Anm. 6 zit. Abh.

baren Anwendbarkeiten! So hätte er zwar nicht seine theoretisch „reine", aber eine reinliche regulative Logik und könnte sich manche Qual ersparen!

Nach Begründung schreien Normen bloss, wenn sie zu schwanken beginnen, d. h. wenn ich unsicher werde, ob ich es mit absolut notwendigen Postulaten oder etwa nur mit willkürlich aufgestellten Regeln zu thun habe. Und da giebt es denn zweierlei Beweisarten. Will ich wissen, was mein neues Taschenmesser taugt, so lass' ich entweder die Güte des Stahls und der Arbeit von einem Sachverständigen prüfen oder — ich versuche, wie es schneidet! Handelt sich's um die schrankenlose Gültigkeit eines Gesetzes, so kann ich nach seiner Herkunft oder nach seiner Anwendung fragen. Da ist z. B. ein sittlicher Imperativ; ich weiss nicht, ist er unweigerliches Pflichtgebot oder eine Ausgeburt der zufälligen Laune; so untersuche ich entweder, ob er tief in der Natur des Menschen und der Gesellschaft wurzelt, oder ich überlege mir, welche Folgen seine Uebertretung haben müsste.

Ganz ähnlich steht es nun mit der normativen Logik. Der Identitätssatz rechtfertigt sich selbst und alle seine Kinder und Enkel, das zeigte ich schon. Möglich aber, dass es Denkregeln giebt, die nicht wie er aus dem blossen Begriff der Wahrheit hervorgehen[2]); solchen nun könnte jemand den apodiktischen Charakter und die unbedingte Gültigkeit abstreiten; und dann müssten sie ihre Privilegien erweisen. Damit hängt ein anderes zusammen. Die normative Logik bedarf, wofern sie nicht vom Identitätssatze allein ausgehen will, einer möglichst vollständigen Tafel der Kategorien und Prinzipien; da muss es denn ein Tribunal geben, vor dem jeder apriori evident erscheinende und axiomatisch sich geberdende Satz sich zu legitimieren hat. Eben seine Evidenz soll er legitimieren; sie nur zu behaupten, geht für ihn nicht an. Mit dem blossen Ausrufe: „evident!" gewinnt man hier keine Prozesse.

[2]) S. II.

Und da kämen wir nun wie in der Moral auf zwei mögliche Begründungen. Entweder ich zeige, dass die angefochtene Regel unserer Organisation mit Notwendigkeit entfliesst; eine solche Thatsache genügt allen vernünftigen Ansprüchen, denn mit anderen als menschlichen Gehirnen vermögen wir nun einmal nicht zu denken, und ein psychologischer Zwang — zwingt uns eben. Was auch Husserl sage: jenes „eigenartige Bewusstsein, in dem sich das einsichtige Erfassen eines Gesetzes oder eines Gesetzmässigen konstituiert“[3]), ist thatsächlich nichts anderes als das Gefühl, gerade so und so denken zu müssen. — Oder wir zerfasern unser wirkliches Wissen und zeigen, dass es der bestrittenen Norm nicht entbehren kann. Husserl — wie schon Kant und offenbar die meisten logistisch gerichteten Geister — empfinden diesen zweiten Weg als den „objektiveren“; er ist ihnen von Natur sympathischer als der psychologistische. Aber vielleicht hat auch er seine holprigen Partien.

Wenn nämlich der Epistemolog das Apriori innerhalb des allgemein menschlichen, des vorwissenschaftlichen Denkens aufsucht: dann wird er einerseits öfters in den Geleisen fahren müssen, die sein Konkurrent, der Psychologist, gebahnt hat, und alle Steine, die diesem an den Kopf sollen, gefährden auch ihn. Anderseits aber leugnet die Wissenschaft manches, was dem natürlichen Verstande richtig, ja notwendig vorkommt; setzt der Philosoph nun dessen apriorische Prämissen als logische Grundregeln, so kann der unsinnige Fall eintreten, dass die Wissenschaft gegen die Logik streitet. Lässt dagegen, um solchem Wirrwarr zu entgehen, der Erkenntnistheoretiker die gemeine Menschenvernunft unbeachtet laufen und analysiert allein die eigentliche Wissenschaft: so gerät er in neue Sümpfe hinein. Denn erstens hat die Gelehrsamkeit wenigstens früherer Perioden notorisch falsche Sätze für denknotwendig erklärt; ausgeschlossen ist

[3]) S. 134.

es nicht, dass derartiges auch heute vorkommt, ja dass sogenannte Axiome einander widersprechen! Nun soll doch die Philosophie in solchen Fällen Richterin der Einzelwissenschaften sein; wie darf sie diesen ihre eigenen Grundsätze ohne weiteres entnehmen? Zweitens könnte es in der Wissenschaft Mode werden, echte Denkprinzipien zu entthronen; vielleicht lässt sich mancher gelehrte Zweck mit einem einfacheren Apparat erreichen, als er uns eingeboren ist; soll z. B. über die apodiktische Natur des Causalgesetzes die modernste Physik entscheiden? Sie thut ja, als käme sie mit dem Funktionsbegriffe aus; wird deswegen die Philosophie sofort ihre Ansicht über die Natur jenes Axioms aufgeben? Drittens unterscheidet die Wissenschaft nirgends zwischen dem denknotwendigen Apriori und den ihr vorläufig unentbehrlichen Hypothesen. Blosse Erkenntniskritik wird also niemals herausfinden, zu welcher der beiden Klassen etwa das atomistische Prinzip gehöre. Es wird doch wieder an eine andere Instanz appellieren müssen. Dass unser ganzes Wissen auf dem Regelmässigkeitssatze beruht, darüber sind alle einig, nur halten ihn die Positivisten für eine durch Erfahrung angeregte Theorie, wir anderen für ein absolutes Postulat. Die Entscheidung hängt ausschliesslich an der Frage: „könnten wir den Satz aus unseren Gehirnen wegstreichen?“ — m. a. W., sie hängt in Psychologie. — Viertens endlich verleiht die Erkenntnistheorie ihren Aussagen nicht mehr apriorische Evidenz, als die Seelenlehre; denn die Wissenschaft ist so gut wie unser inneres Leben ein empirisch dargebotener Gegenstand, und auch ihre Methoden und Regeln wollen induktiv gesucht werden; Husserl räumt das übrigens[4]) prinzipiell ein und macht auch von der Epistemologie für seine Zwecke keinen weiteren Gebrauch; nur dass er die erkenntnistheoretische Fundierung der Logik mehr auf sich beruhen lässt, die psychologistische bekämpft.

---

[4]) S. 26.

Diese hat nun freilich ebenfalls ihre Schwächen. Denn erstlich scheint uns mancherlei zu Zeiten mit „Denkzwang" zu bedrängen, was hinterher als zweifelhaft, ja als irrig sich herausstellt. Und zweitens führen echte und unentrinnbare Forderungen unserer Organisation, ganz folgerichtig festgehalten, in der Anwendung gelegentlich teils auf Zweideutigkeiten, teils sogar auf Antinomien, indem sie einander gegenseitig in die Haare geraten.

Also ist keine der beiden „grundlegenden" Wissenschaften unfehlbar. Der erkenntnistheoretischen Argumentation mangelt es an Blut, der psychologistischen an Knochen; diese überzeugt uns im Innersten, aber treibt uns dafür leicht in die Irre; jene ist etwas vorsichtiger, aber langt auch selten zum Letzten. — Ich denke, die beiden sollten einander ergänzen! Hätte ich eine logische Forderung auf ihre Haltbarkeit zu prüfen, ich würde zunächst nachschauen, ob sie einem unabweisbaren Bedürfnis unserer Seele entstammte; sodann, ob sie dem natürlichen Denken, schliesslich, ob sie der Wissenschaft unentbehrliche Stützen leihe. Erst wenn sie aus all diesen Feuern ungeschmolzen hervorgegangen wäre, würde ich sie unter die logischen Edelmetalle einreihen.

IX.

Aber Husserl widerlegt ja doch die Möglichkeit, Logik auf Psychologie zu pfropfen, durch so schlagende Gründe[1])! — Wir wollen sie uns alle der Reihe nach ansehen!

1) Der Psychologist bannt alle Wahrheit ins Urteil, um ihr Wesen dann aus der Zerfaserung des Urteilsaktes besser zu verstehn. Nun aber giebt es unbestreitbare Wahrheiten, die mit lebendigen Aussagen garnichts zu schaffen haben. War Newtons Gesetz vor Newton nicht wahr[2])?

Wir antworten: es besass Wahrheit genau in demselben Sinne, in dem ein von niemandem bemerkter Gegenstand ein Phänomen bleibt. Eine rote Käferart werde in Venezuela neu entdeckt. Nun sind die Farben als Empfindungsqualitäten subjektiv. Folglich — war der Käfer garnicht rot, ehe man ihn fand? — „Aber Tiere sahen ihn doch!" So mag es denn um die Kiemenbüschel oder auch das Blut einer unterirdischen Olmart gehen, die zwischen lauter blinden Geschöpfen in ewiger Dunkelheit schwamm; Wie urteilt Husserl über diesen Fall? Wir anderen pflegen zu sagen:

---

[1]) Vgl. Schuppe u. Natorp in den V A 6, VI A 1 cit. Abhdlgen.
[2]) S. 127, vgl. Uphues, Einf. i. d. mod. Log. I, S. 5.

wenn Menschen, meinetwegen zu Nimrods Zeiten, zufällig in diese Höhle, in jenen Urwald geraten wären, so hätten sich ihnen — gemäss unserer gemeinsamen Organisation — die und die optischen Eindrücke geboten; also war das Rot der Möglichkeit nach immer da; und in dem Urteil: „die Spezies X hat rote Kiemen oder Flügeldecken" — unterscheiden wir die potentiellen nicht von den aktuellen Sinnesempfindungen. Schliesslich braucht man nach Beispielen garnicht in Erdlöcher oder Urwälder zu kriechen: jedes augenblicklich nicht beobachtete Objekt stellt eine Wahrnehmungsmöglichkeit dar; das ist öfters ausführlich gezeigt worden. — Gerade so nun denken wir über „verborgene" Wahrheiten; ihre Sinnenseite lag schon vor der Zeit der „Finder" potentiell da; und was an ihnen gedanklich war, steckte von jeher in der möglichen Konsequenz unserer menschlichen Anlagen. Das ist es eben, was ich mit dem Ausdruck meine: „die Wahrheit gilt"[3]) — im Gegensatze zu dem anderen: „sie existiert". Sie existiert nur im wirklich gedachten oder ausgesprochenen Urteile, aber galt unter Umständen sogar vor allem irdischen Denken; sofern ich mich selber als Zuschauer und Kritiker bis in die Periode des glühenden Urnebels und immer weiter zurück versetzen kann.

Wenn ich die Augen schliesse, so leuchtet die bunte Welt weiter; und wenn ich den Geist von ihm abwende, „gilt" ein wahres Urteil immer noch; auch galt es, ehe es ausgesprochen ward, wie die Sonne schien, ehe Augen sie sahen. Das ist ein — wie auch immer fundiertes — Postulat, ohne welches kein „objektives Wissen" bestehen könnte. Aber wohl gemerkt: die eine Gewissheit hat Sinn nur für sehende, die andere nur für logisch uns gleich gebildete Geschöpfe. Wenn eine Wahrheit gilt, soweit ihre Erfassung nach unserer Organisation uns möglich ist: so gilt sie für Wesen, denen ihre Entdeckung unmöglich, weil widernatürlich wäre, eben darum nicht. Es scheint ein schnurriger Gedanke, dass die Einrichtung unseres Gehirnes Sätze garantieren soll, die noch in gar kein Gehirn eingegangen sind. Aber dass jener bis heute unbekannte Käfer gerade „rot" aussieht, das hängt doch genau so gut wie die Röte des Löschblattes vor mir von der Struktur meiner Netzhaut und meines Sehzentrums ab. Ganz ebenso ist das Verhältnis der „verborgenen" Wahrheiten zu unserer logischen Anlage.

Ein bisher unentdecktes wahres Urteil fällt inhaltlich mit dem nunmehr endlich ausgesprochenen ganz und gar zusammen. Begründen wir das in diesem steckende Apriori psychologisch, so ist damit zugleich auch über jenes entschieden. Der logische Absolutist mag das bestreiten, weil er den psychologistischen Relativismus überhaupt bestreitet; aber dieser lässt sich nicht umgekehrt von der Thatsache der „verborgenen Wahrheiten" aus entwurzeln.

Wie ist es denn nun mit jenen mathematischen Funktionen der Seraphim, die Husserl[4]) sich ausmalt? sie sollen so schwierig sein, dass sogar ein Gauss sie höchstens binnen tausend Jahren erlernen könnte; und nun, so dichten wir weiter, wäre das mathematisierende Engelsgeschlecht an Kopfweh zu Grunde gegangen; und es gäbe im ganzen Weltall kein Wesen mehr, das jene Lehrsätze je zu begreifen hoffen dürfte. Hätten sie dann noch Wahrheit? Wenn ja, so scheint es Husserl um den Psychologismus gethan; also nein? aber das wäre doch wunderlich! — Ich stelle eine Gegenfrage: „Sind die Theoreme uns deshalb unerreichbar, weil sie der in

[3]) Vgl. z. B. auch Lotze, Logik S. 572.
[4]) S. 145 f.

unserer Seele lebenden Mathematik widersprechen, meinetwegen Mannigfaltigkeiten voraussetzen, zu denen sogar die Metageometrie den Schlüssel verweigert?" Dann würde ich ruhig gestehen: Diese Wahrheiten sind mit dem Tode ihrer Erkenner verloschen, sie haben keine Geltung mehr. Sind sie uns aber — und das muss natürlich Husserl's Meinung sein — nur darum fremd, weil uns Vorkenntnisse und Kombinationskraft zu ihrer Erwerbung bisher mangelten; und sollen sie in letzter Linie auf unserer Mathematik beruhen: so würde ich etwas anders darüber denken. Wofür der Gauss des sechsten Jahrhunderts v. Ch. eine Hekatombe opferte, das arbeitet jetzt in jedem Tertianerkopfe; wer weiss? vielleicht findet man noch Methoden, die Analysis auch etwas wegsamer zu machen; und wenn in fünfzigtausend Jahren ein Primaner diejenigen Funktionen erlernt, an denen heute berühmte Professoren kauen: so erzwingt am Ende das höchste Genie jener Zeit, was bis dahin nur die lieben Engel konnten. Unter uns gesagt, ich glaube nicht an solche Zukunftsbilder; aber immerhin — mit Rücksicht auf jene eventuellen Cagliostros der Mathematik — — —

Aber ich will ernsthaft sprechen. Lassen wir doch die englischen Funktionen auf sich beruhen, und denken wir an das höchste, aber ewig unersteigliche Ziel aller Wissenschaft: die Weltformel[5])! Setzen wir, sie lebte im göttlichen Geiste: ist sie uns nun wahr oder falsch? Ich antworte so: wenn sie nach unserer Logik mit Notwendigkeit aus der uns möglichen, also für uns geltenden Wahrheit folgt; wenn also ihre Prämissen und jeder einzelne Schritt zu ihr hin in unserem Sinne Wahrheit ist; wenn sie demnach aus lauter unserer Organisation angepasster Wahrheit besteht: so müssen wir sie auch ideell als Wahrheit für uns anerkennen. Dass wir nicht Gedächtnis und Aufmerksamkeit genug besitzen, obendrein zu kurz leben, um die für ihre Auffindung nötigen Kombinationen zu vollziehen: das sind äusserliche Fakten, die einen logischen Begriff nicht ändern können oder sollen. Denn logische Begriffe sind Forderungen; und jede echte Forderung geht ins Schrankenlose.

2) Der Psychologismus führt die apodiktische Notwendigkeit auf einen durch altvererbte Gewohnheit entstandenen Denkzwang zurück. Nun aber hat apodiktische Evidenz mit Denkzwang garnichts zu thun[6]). Denn es giebt Fälle, wo logische Notwendigkeit vorhanden ist und dennoch der und jener sich gegen sie zu sträuben die Kraft behält, von allem subjektiven Zwange mithin frei bleibt.

Wenn ich einen mathematischen Satz, wie notwendig er auch aus seinen Prämissen folgen mag, nicht verstehe[7]): so liegt das daran, dass ich diese Prämissen nicht genügend beherrsche oder dass ich nicht konzentriert genug bin, um sie alle in einen Griff zu packen, oder endlich an der Dunkelheit des Fachdialekts. Wären diese Hindernisse nicht vorhanden, so würde das logische Muss auch mein thatsächliches Denken zwingen. — Auch im gewöhnlichen Fehlschlusse[8]) erlahmt nicht etwa die Macht der Denkgesetze über unser Gehirn; sondern Gedächtnis- oder Verständnisirrungen trüben den Sinn der Vordersätze. Jemand begehe z. B. eine falsche Umkehrung; er sage: „der Montblanc, das Matterhorn, der Pic d'Anéthou . . . tragen ewigen Schnee"; und ein paar Zeilen weiter: „ich legte soeben dar, dass die Schneeberge unter allen Bergen die höchsten

[5]) Vgl. auch Husserl, S. 185.
[6]) Vgl. auch Uphues S. 22, 34, 38 ff.
[7]) Husserl, S. 145.
[8]) Husserl, S. 102, 107.

sind"; er schliesse mithin: „alle sehr hohen Berge sind beschneit, folglich sind alle beschneiten Berge sehr hoch". Zeigt er sich da nicht von den Schranken der logischen Axiome entbunden? Kaum; er meinte nur, durch vollständige Induktion die Kongruenz der Begriffe Hochgipfel und Schneegipfel gezeigt zu haben; und hatte z. B. die niedrigen Schneekuppen Nord-Norwegens beim Ueberschlag vergessen; hatte also liederlich induziert und dadurch eine Verwechselung zustande gebracht. Auch der Zirkelschluss beruht nicht etwa auf einem Verstoss gegen die Prinzipien, sondern auf einem Mangel an Aufmerksamkeit; der Hitzige merkt in seinem Disputiereifer nicht, dass er die zu beweisende Behauptung, sprachlich übermalt, als Vordersatz benutzt. — Widersprüche kann man als solche übersehen, indem man den Inhalt der sich bestreitenden Sätze nicht genügend überschaut oder auch einen derselben missdeutet; aber einen erkannten Widerspruch aufrecht zu erhalten, ist niemand imstande.

Wirklich nicht? Aber wir können uns doch oftmals einer Einsicht gewaltsam entziehen: „das Widerstreben gegen die erkannte Wahrheit ist eine leider nur zu häufig vorkommende Thatsache; wir können unseren Blick von dem Sichaufdrängen und Einleuchten der Zusammengehörigkeit ablenken und auf etwas Andres richten, uns dadurch die eintretende Einsicht aus dem Sinn schlagen, in den Hintergrund drängen, verdunkeln und sogar ganz beseitigen"[9]). Gewiss — wenn wir ein schlechtes oder sehr williges Gedächtnis haben. Da schalten wir dann wohl ganze Gedankengruppen aus und vergessen sie. — Ein Atheist mag unter Umständen wünschen, an Gott zu glauben, weil er die Frommen glücklicher sieht als sich und um ihren Frieden beneidet. Er möchte gerne für Wahrheit halten, was er noch für Irrtum hält; aber die entgegengesetzten Urteile gleichzeitig zu fällen, misslingt ihm. Deshalb schlägt er sich seine bisherigen Gedanken gewaltsam aus dem Kopfe und versucht, sich in die fremden hineinzuleben, hoffend, dass jene allmählich verschwinden, diese überwiegen werden. Er hindert sich selber am Urteilen, „er gibt seinen Intellekt gefangen". Wenn ihm aber sein Vorhaben glückt und er später in seinem Herzen spricht, es sei dennoch ein Gott; wenn er also überhaupt wieder urteilt: so hat er sich von seinen früheren Ansichten auch thatsächlich losgemacht, sie sind tot, sie widerstreben der neuen Aussage nicht mehr. Dächte er in Wirklichkeit noch, Gott existiere nicht: welchen Wert könnte ihm ein entgegengesetztes Urteil daneben gewinnen?

Vielleicht fürchtet jemand eine nahende Aufklärung und bemüht sich krampfhaft, im Zweifel zu bleiben; er hütet sich darum, den Dingen ins Gesicht zu leuchten, er will kein Licht! Menelaos wirft die Korrespondenz zwischen Paris und Helena ungelesen in's Feuer. Wozu die Mühe, wenn uns die Logik keine Nötigung anthäte? Er könnte dann ja die Dokumente ruhig lesen; er höbe einfach den Widerspruchssatz in sich auf und hielte seine Schöne weiter für Penelope! Nein, eben weil er gewiss ist, dass widersprechende Urteile sich gleichzeitig in seinem Schädel nicht vertragen, vermeidet er den gefürchteten Augenblick der Kontradiktion. Er will lieber im Nebel als im Sonnenschein leben: er will nicht urteilen. So geht es freilich vielen; wer aber überhaupt zum Urteil schreitet, der kann gar keine andre Absicht haben, als richtig zu urteilen. Er braucht die Wahrheit ja nicht auszusprechen; vor den Menschen lügt er vielleicht; aber in seiner Seele will er richtig urteilen oder gar nicht, ein drittes

[9]) Uphues, S. 43

ist undenkbar. — Dass ich nun, wofern ich richtig urteilen will, an einen Widerspruch nicht glauben kann, giebt Husserl[10]) selber zu.

Sein Hinweis auf die Leugnung des Widerspruchssatzes durch Epikur und Hegel[11]) ist natürlich mehr ein Scherz. Das geleugnete Axiom bedeutet bei diesen Denkern offenbar etwas anderes als in der gemeinen Logik. Aber was geht uns hier die Geschichte der Metaphysik an?

3) Umgekehrt: nicht aller Denkzwang geht auf apodiktische Gewissheiten[12]); es giebt z. B. fixe Ideen, die uns beherrschen und verfolgen können, ohne logische Notwendigkeit mit sich zu führen[13]). Und einem derartigen subjektiven Zwangsgefühle wird man doch die allgemeingültige Evidenz nicht an die Seite setzen wollen.[14])!

Hier ist das eigentliche Rhodus unsres Logikers: hier muss er springen! Er räumt ein, dass es „falsche Evidenzen" gibt[15]). Wie sollen wir sie von den echten unterscheiden? — Zunächst ist ja die apodiktische Evidenz nichts als ein individuelles Gefühlserlebnis: „ich muss so und so, kann nicht anders denken!" Wäre nun aber ich das einzige Wesen in der Welt, das kausal dächte, Husserl der einzige von n auf n + 1 schliessende Mensch: dann müssten wir uns am Ende in „lichten Augenblicken" fragen, ob nicht die anders geartete Mehrzahl mit ihren Methoden weiter käme als wir zwei Isolierten? Deswegen brauchten unsre Prinzipien für uns persönlich an Ueberzeugungskraft noch gar nichts eingebüsst zu haben. Es kommt offenbar alles darauf an, dass unser subjektives Einleuchten Allgemeingültigkeit gewinne. Nur durch diese unterscheidet es sich von individuellen, willkürlichen, wohl gar närrischen Denklaunen. Oder man gebe ein anderes Kriterium! Ich finde bei Husserl keines! Wollen wir nun prüfen, ob eine private Denknotwendigkeit zugleich „absolut", d. h. für alle zwingend ist, so müssen wir entweder zusehen, ob sie in der gemeinsamen Menschennatur unausrottbar wurzelt; oder ob sie alles Wissen beherrscht. Diese Methode befolgt der Erkenntniskritiker, jene der Psycholog.

4) Es ist unsinnig, über apodiktische Evidenzen richten zu wollen, statt ihnen einfach zu vertrauen; denn jeder Grund für oder gegen die evidente Notwendigkeit eines Satzes beruht irgendwie abermals auf einer Evidenz; das Prozessverfahren ist damit von vornherein auf die Unendlichkeit angelegt[16]).

Ich antworte: da ausser dem Identitätssatz alle Prinzipien schon bestritten worden sind und da mancher Satz, der einst für apodiktisch galt, nun als zweifelhaft, ja als irrig erkannt ist: so wird jenes Gericht über die Evidenzen einfach gefordert, mag jemand es unsinnig schelten oder nicht. Der Richter aber verlangt von den angefochtenen Axiomen nicht weniger, noch mehr, als dass sie ihre allgemeine Geltung erweisen. „Der und der Satz leuchtet dir ein — schön! Das ist Dein persönliches Erleben. Nun zeige, dass er allen einleuchtet und warum; und zeige ferner, dass die Wissenschaft ihn nicht entbehren kann!" Wir rekurrieren also nicht auf ewig neue apodiktische Evidenzen, sondern auf einfache Thatsachen der Psychologie und der Erkenntniskritik.

---

[10]) S. 89.
[11]) S. 141.
[12]) Husserl, S. 107.
[13]) Uphues, S. 22.
[14]) Husserl, S. 189.
[15]) Vgl. II.
[16]) S. 84 f.

5) Dieser Rekurs selber ist unsinnig, denn die Gewissheit von apodiktischen Prinzipien darf sich nicht auf empirische Fakten stützen[17]).

Aber apodiktische Evidenzen müssen apriori, also Forderungen sein; und Aussagen giebt es nur aposteriori, weil nur die Erfahrung Thatsachen gewährt. Demnach sind theoretische Wissenschaften zugleich empirisch (oder doch so eng mit der Empirie verflochten wie die Mathematik); und die Logik ist apodiktisch, eben weil sie auf Postulaten errichtet, also normativ ist. Man nehme ihr diesen Charakter, so wird sie statt „ideell" augenblicklich „reell"[18]) und eine Thatsachenwissenschaft. Soll sie überhaupt theoretisch fundiert werden, so muss auch die Erfahrung die Steine zu ihrer Basis liefern.

Aber wie kann eine empirische Wissenschaft, die doch bloss „vage" Gesetze bietet, „jene überempirischen und absolut exakten Gesetze geben, welche den Kern aller Logik ausmachen"[19])?

Da steckt das Missverständnis[20]). Kein Mensch auf Erden hat nämlich je behauptet, die Psychologie solle die logischen Gesetze „geben" — oder die logischen Axiome wären psychologische Behauptungen. Nein. Behauptungen sind sie vielmehr gar nicht. Sie sind Postulate, und zwar unbedingte, die allem Wissen, auch dem psychologischen, seine Normen vorschreiben: die logischen Gesetze „geben" nur sie selber. Aber als Postulate können sie bloss eine regelnde, nicht eine aussagende Wissenschaft gebären.

„Die Logik will eine theoretische Grundlage" — das heisst eben etwas ganz Andres, als Husserl uns einreden möchte. Nicht der Inhalt der Prinzipien bedarf der Bgerüudung, sondern ihre Allgemeingültigkeit soll untersucht werden. Das Apodiktische an ihnen ist zunächst subjektiv; dass sie alle Menschengeister zwingen, das ist ein empirisches Faktum — und dient ihnen zugleich als Beglaubigung.

Es liessen sich am Ende recht mannigfaltige Logiken aufstellen, den zahlreichen Axiomen entsprechend, die man bereits für denknotwendig gehalten hat; jede derselben könnte, wenn sie nur in sich genügend zusammenhinge, eine absolut exakte normative Disziplin sein — so gut wie Lobatschewskys Geometrie ihre besondere Exaktheit hat. Aber wir würden zwischen allen diesen Systemen doch wählen wollen. Und da würden zwei Thatsachen der Erfahrung den Ausschlag geben. Erstens, dass die „wahre" Logik in der allgemeinen Konstitution der menschlichen Spezies wurzele; zweitens, dass die objektiv vorhandene Wissenschaft ihrer benötige[21]). — Man würde aus diesen Thatsachen nicht die logischen Sätze ableiten (dies wäre wirklich absurd), sondern mittelst ihrer die aufs Geratewohl entworfene Tafel des Apriori prüfen. Nur in diesem Sinne begründet uns Psychologie und Wissenschaftskritik die Logik; und eine Begründung in diesem Sinne führt zum mindesten keinen inneren Widerspruch mit sich.

Ziehen wir die Mathematik zur Vergleichung heran, so wird alles völlig klar werden. Bekanntlich ist die Metageometrie eine in sich geschlossene und logisch mögliche Disziplin. Nun wollen wir den Fall setzen,

---

[17]) Husserl, S. 64, vgl. 69 ff., 99, 119, 123.

[18]) Vgl. Husserl, S. 188 etc.

[19]) S. 64.

[20]) Z. B. auch bei Riehl, Der phil. Kritizismus II 1 (1879), S. 7.

[21]) Vgl. auch Riehl, Der phil. Krit. II 2 (1887), S. 64 f., der freilich nur 2) gelten lässt.

ein Psycholog oder Physiolog stellte empirisch fest, warum wir Menschen keinen anderen Raum als den euklidischen anzuschauen vermögen. So würden wir den Vorrang unserer vor den übrigen Geometrien als uns notwendig einsehen. Mithin dürften wir sagen, dass Euklid und dass also der Parallelensatz u. s. w. ihre Beglaubigung nun erst recht empfangen hätten. Aber das hiesse doch nicht, dass der Parallelensatz aus jenen faktischen Behauptungen erschlossen würde, wie etwa der Aussenwinkelsatz aus dem Winkelsummensatz folgt; und es hiesse ebensowenig, dass die geometrischen Theoreme nun plötzlich physiologische Daten geworden seien. — Mein Geburtsschein ist nicht der innere Grund meines Daseins auf der Welt; Echtheits-Dokumente liefert uns die Psychologie für die Denknormen, keine logischen Ursprünge!

6) In den logischen Prinzipien wurzelt die Möglichkeit aller Theorie; daher können sie nicht ihrerseits durch eine bestimmte Theorie, z. B. die psychologistische, sich beglaubigen lassen. Denn setzen wir den Fall, diese versagte die gewünschte Beglaubigung, so leugnete sie ja damit als Theorie ihre eigene Möglichkeit. Darf sie aber nicht versagen, so steht es auch nicht bei ihr zu gewähren[22]).

Wenn ich, was der Gegner mir selbst einräumt[23]), mittelst der logischen Regeln über dieselben und ihre Begründung nachdenken darf, so wird auch die Fundierung der Möglichkeit aller Theorie mittelst einer Theorie, kaum so absurd sein, wie es zunächst scheint. — Es geht nun einmal in der Philosophie nicht so zu, dass aus wenigen Prinzipien das weitere mit mathematischer Strenge folgte; sondern man tastet von allen Seiten überall hin — und tastet sich einander entgegen. Der eine versucht sich mit diesen, der andere mit jenen Prämissen, und es muss sich allmählich herausstellen, welche davon die notwendigen und allgemeingültigen sind.

Darum brauchen wir nun auch Husserls Einwand nicht gar tragisch zu nehmen. Für jede Untersuchung, z. B. auch für die nach der Natur der logischen Forderungen, fassen wir die apriorischen Werkzeuge, die wir in uns vorfinden, zunächst unwillkürlich und naiv in die Hände und arbeiten fröhlich damit los. Entdecken wir dann mit Hilfe eben dieser Werkzeuge, dass eines derselben nicht recht taugt, so werfen wir's weg und schaffen mit den anderen weiter. Wir müssen freilich hinterher das Produkt des verloren gegebenen Instrumentes seinerseits vernichten oder umformen, vielleicht das ganze Werk neu beginnen! Es giebt viele Menschen, die den Zweckgedanken für ein unbedingtes Postulat halten; nehmen wir an, ein solcher dächte über den Ursprung aller Postulate nach und käme durch kausale wie teleologische Schlüsse zum Resultat: es sei der Begriff des „Zweckes" ein mehr oder weniger willkürlich konstruiertes und für die Mehrzahl der Menschen keineswegs zwingendes, daneben ein dem Erkennen wertloses Gebilde: — was hätte der Mann nunmehr zu thun? Er würde augenscheinlich die Zweckidee aus seiner Axiomentafel streichen, seine eigenen Schlüsse aus ihr aufheben und mit dem Reste seines Gerätes die Arbeit von neuem anfangen. Erkenntniskritik und Psychologie wachsen schliesslich gemeinsam empor; man wird sich darauf verlassen dürfen, dass sie mit der Zeit, einträchtig worfelnd, die logische Spreu vom logischen Weizen sondern werden; also nochmals, nicht so tragisch thun! Das Denken über das Denken bleibt ja wohl immer eine problematische Sache, das geb' ich zu; aber problematisch ist eben manches in der Philosophie!

---

[22]) Husserl, S. 110 ff., vgl. z. B. auch Lotze, Logik, S. 543.
[23]) S. 57 f.

7) Der Psychologismus führt auf den Begriff einer relativen Wahrheit. Dieser aber ist widersinnig[24]). Hat nämlich „alle Wahrheit ihre ausschliessliche Quelle in der allgemein menschlichen Konstitution, so gilt, dass wenn keine solche Konstitution bestände, auch keine Wahrheit bestände. Die Thesis dieser hypothetischen Behauptung ist widersinnig; denn der Satz „es besteht keine Wahrheit" ist dem Sinne nach gleichwertig mit dem Satze „es besteht die Wahrheit, dass keine Wahrheit besteht". Die Widersinnigkeit der Thesis verlangt eine Widersinnigkeit der Hypothesis. Als Leugnung eines gültigen Satzes von thatsächlichem Gehalt kann sie aber wohl falsch, niemals aber widersinnig sein"[25]).

„Alle Kreter lügen" u. s. w. — ich rieche Scholastik! Was meinen wir denn, wenn wir sagen: in dem und dem Falle bestände keine Wahrheit? Doch wohl nicht: „es bestände die Wahrheit, dass keine Wahrheit bestände"; sondern: „es besteht die Wahrheit, dass in dem Falle keine Wahrheit bestände". Sie besteht, jetzt, für mich, der die erforderliche Menschenkonstitution besitzt und sich für einen Augenblick in jene irreale Möglichkeit hinein denkt. Die gegenwärtige Wahrheit, dass ohne Urteilsfähige ein Urteil und also eine Wahrheit nicht zustande käme, wird vom Gegner in eine hypothetische Wahrheit vom Nichtzustandekommen irgend einer Wahrheit unter gewissen Voraussetzungen verdreht. Man könnte nach Husserl's Rezept ebensogut schliessen: Wenn kein Sprechender existierte, existierte kein Satz; es existierte aber dann doch der Satz, dass kein Satz existierte — u. s. f.

Wenn unser Logiker[26]) den Begriff der Wahrheit für den und jenen widersinnig nennt, so hängt das eben einzig und allein an seiner Definition von Wahrheit. Ist diese ein Dingansich, so ist der Relativismus absurd; wenn nicht, nicht!

X.

Definitionen sind frei wie die Vögel. Warum sollte man nicht die schönsten Siebensachen mit dem Worte „Wahrheit" taufen? Fragt man aber den alten Pedanten, den Sprachgebrauch, so wird er antworten: Wahrheit sei die Uebereinstimmung einer Aussage mit ihrem Gegenstande. Denn „wahr" nennt man nun einmal nicht Dinge, sondern Sätze; und unter dem zugehörigen Substantiv „Wahrheit" kann ich unmöglich etwas anderes verstehen als entweder die Eigenschaft wahr zu sein, oder ein einzelnes Wahres, oder die Summe alles Wahren; also steckt alle Wahrheit trotz Husserl[1]) im Urteil, wie auch bisher allgemein angenommen wurde. Für die Auffassung ihres Wesens kommt mithin unsere Wahl unter den Urteilstheorien in Betracht.

Ich kenne deren vier:

1) Jedes Urteil subsumiert ein Gegebenes unter einen Begriff[2]). Diese Ansicht muss mit den gewöhnlichsten Aussagen die tollsten Verrenkungen vornehmen, um sie in ihr enges Bett zu quetschen. „Da läuft

---

[24]) Husserl, S. 117.

[25]) S. 119, vgl. noch Bolzano, Wissenschaftslehre I, S. 145, 197 f.; Bergmann, die Grundprobleme der Logik (1882), S. 88; Uphues, Einf. in d. mod. Logik, S. 5.

[26]) S. 117.

[1]) S. 182.

[2]) Dies im Grunde Hamilton's Doktrin, vgl. auch z. B. Natorp in Phil. Monh. 27.

ein Reh!" soll vermutlich bedeuten: „dieses Reh ist ein laufendes Wesen"; oder: „dieses Laufende ist ein Reh"? Ich frage den ersten besten Unbefangenen, ob er dergleichen wirklich mit einer solchen Aussage meine, und hoffe zu Gott, dass er mir ins Gesicht lacht. Für die üblichen Beispielssätze der Schullogik: „Gold ist gelb" und ähnliche unbestreitbare Albernheiten mag die Theorie passen[3]).

2) Das Urteil ist eine durch Bejahung charakterisierte Vorstellung oder Wahrnehmung; der „Glauben" zeichnet es vor der einfachen Perzeption aus[4]). Diese Meinung hat Wilhelm Jerusalem so gründlich widerlegt[5]), dass ich mich einfach auf seine Ausführungen berufe.

3) Das Urteil ist eine Formung des Weltinhalts. Wir fassen unsere Empfindungskomplexe nach Analogie unseres Ich als dauernde und wirkende Substanzen; ihre wechselnden Attribute und Thätigkeiten sagen wir alsdann von ihnen aus; und eben dieses unserer Psyche naturnotwendige Spielen mit dem Phänomen ist die eigentliche Urteilsfunktion, die sich auch ohne Sprache äussert, besonders deutlich aber im Satze hervortritt. — Wenn Sigwart[6]), Höffding[7]) u. a. im Urteil eine Synthese, Wundt[8]) eine Analyse, Jodl[9]) zugleich eine Analyse und eine Synthese sieht, so meinen sie wohl alle mehr oder weniger dieses Selbe; die Gegenüberstellung und zugleich Trennung und Zusammenpackung von Subjekt und Prädikat ist ihnen der Kern jedes Satzes! nur dass der eine das Trennen, der andere das Vereinigen schärfer empfindet und betont. Am schönsten und klarsten erörtert Jerusalem[10]) die Sache.

Sicher ist, dass wir die Welt garnicht anders als substanzial-kausal begreifen können; sicher ist ferner, dass jede entwickeltere Sprache in den Kategorien der Substanz und des Wirkens lebt; sicher endlich, dass weitaus die meisten lebendigen Behauptungen als Prädikationen von Subjekten auftreten. Fraglich ist nur, ob alle das thun.

Wenn ein Kind beim Anblick eines Schafes „bäh" ausruft, so fühlt es schwerlich das Tier als Substanz und prädiziert dessen Existenz; sondern die interessante Wahrnehmung lockt einfach durch Assoziation das Wortbild herbei; so aber möchte es doch vielleicht allgemeiner in jener Urzeit zugegangen sein, als die Sprachen noch aus Wurzeln bestanden. Ich glaube nicht recht an die beliebte These, dass schon im Aussprechen einer Wurzel Subjekt und Prädikat psychologisch gesteckt haben müssten; die zunehmende Substanzialisierung und Verursächlichung der Phänomene erschuf ja eben die Scheidung von Verb und Hauptwort und die Flexion. Sollte nicht der primitive Mensch einfach seine Eindrücke mit Lauten begleitet haben — ganz wie wir es bei jenem Kinde annahmen? Mindestens ist die Entstehung der Sprache und ihre Entwickelung aus dem Wurzelzustande

---

[3]) Uebrigens kann ich mich auf die Kritik Mills gegenüber Hamilton berufen: „An examination of H's philosophy" S. 346 ff.

[4]) Mill, Syst. of Logic I, S. 116, Brentano, Psych. von emp. Stdp. I (1873), S. 266 ff., 290, Lipps, Grundthats. des Seelenl. (1883), S. 394 ff. etc. Eine barocke Wendung in ähnlichem Sinn bei Wahle, Das Ganze der Philosophie u. ihr Ende, (1894), S. 384—388.

[5]) „Die Urteilsfunktion", (1895), S. 66 ff., 183.

[6]) Log. I, 58 ff.

[7]) Psych. i. Umr., S. 241.

[8]) Log. I, 1. A., S. 136 ff.

[9]) Lehrb. d. Psych., 1. Aufl S. 616.

[10]) S. 76 ff.

zur Agglutination und dann zur Beugung auf diesem Wege am bequemsten zu begreifen. Und noch wir erleben Aehnliches. Ich gehe durch einen dunklen Gang, sehe in der Ferne einen Schein und rufe: „Licht“! Ich sage aber damit eigentlich nicht, dass ich Licht sähe, oder dass jenes Licht existiere; wenigstens brauche ich das nicht zu meinen; sondern ich hefte unter Umständen nur ein Lautsymbol an eine Empfindung. Die Dichtersprache aller Völker ist reich an Fügungen, die dergleichen unpersönliche, substanzlose Gefühlsschatten durch unsere Seelen ziehen lassen — „Luft im Laub, und Wind im Rohr!“

Ganz allgemein fallen blosse Darstellungen psychologischer Zustände unter diese Beschreibung, und weiterhin entschieden die Impersonalien. Jerusalem hat[11]) die Ausführungen Martys[12]) über letztere geschickt kritisiert, soweit dieselben Brentanos Urteilstheorie stützen sollten. Existenzialsätze sind sie in der That nicht, und eine zur Vorstellung hinzutretende Bejahung macht ihr Wesen nicht aus. Aber andrerseits — zwei Glieder findet man im impersonalen Satze wirklich nur, wenn man sie krampfhaft sucht — oder wenn man die grammatische Form auf Kosten des logischen Inhalts überschätzt. „Es regnet“ — das sollte ein Benennungsurteil sein[13])? identisch mit dem Satze: „das ist Regen?“ Und es wäre die Erscheinung selber Subjekt, eine allgemein bekannte Vorstellung Prädikat? Wenn ich aber meiner Frau aus der Zeitung vorlese: „es regnet in Genua?“ wie dann? Nein, in diesem Punkte behält Marty gegen Sigwart glänzend recht! — Oder bestünde das Subjekt gar in einem hinzugedachten „Hier“[14])? Ein noch seltsamerer Einfall! Fühlt denn irgend jemand beim Impersonale die räumliche Umgebung stärker oder andersartig mit als bei einer beliebigen Aussage? Wie soll die adverbiale Bestimmung nun auf einmal Subjektsfunktionen übernehmen? Ja, wenn es heisst: „friss Vogel oder stirb'!“ — sonst nie und nimmer. Betrachten wir's ruhig, so lassen wir bei den Urteilen: „es ist kalt“ oder „es schneit“ einfach einen Empfindungskomplex von assoziierten Lauten begleiten — weiter ist da nichts zu entdecken. — Ebenso nun fasse ich wenigstens einen Teil der „Existenzialsätze“ auf[15]). Zwar eine Behauptung wie: „Gott existiert“ ist gewiss zweigliedrig; sie besagt, dass Gott nicht ein blosser Begriff sei, sondern ichhaften Wesens geniesse[16]); also arbeitet hier Jerusalems echte „Urteilsfunktion“. Wenn ich aber etwa im Frühling ausrufe: „da ist ja schon ein Veilchen!“ — so substanzialisiere ich nicht weiter, sondern ich verbinde bloss eine Wahrnehmung mit den zugehörigen Worten.

Die dritte Theorie muss also erweitert werden; und wir acceptieren:

4) Aussage ist die Begleitung eines Wahrgenommenen oder Vorgestellten durch daran gebundene Worte[17]). Da wir die Welt nur substanzial und kausal begreifen können, so muss notwendig der weitaus grösste Teil aller Behauptungen die Kategorien der Substanz und Wirkung zeigen; darum

---

[11]) S. 120 ff.

[12]) Diese Ztsch. 1884, S. 161 ff.

[13]) Sigwart, Logik I, S. 77—79; Marty, in dieser Ztsch. 1884, S. 87; Jerusalem. S. 125 f.

[14]) Jerusalem, S. 126.

[15]) Auf welche Brentano seine Theorie gründet, vgl. „Ps. v. e. St.“ I, S. 276 ff.

[16]) Vgl. Jerusalem, S. 67 f.

[17]) Vgl. B. Erdmann, Logik I (1892), S. 198 ff.; daneben freilich S. 187!

passt die Zweigliedrigkeitstheorie auf die meisten Urteile vortrefflich. Die Menschheit aber machte (wie die Kindheit) Perioden durch, in denen jenes axiomatische Schema sich erst entwickelte; und jeder von uns hat Augenblicke, in denen es schläft oder doch ermattet. Will man nun die sprachlichen Produkte auch dieser Momente und Stufen prädikativ gliedern, so verdreht man den psychologischen Thatbestand zu Gunsten einer Hypothese. Die schlichtere Begleitungstheorie dagegen wird allen möglichen Fällen gerecht. Vielleicht findet jemand, ich wiederholte eigentlich nur Argumente, mit denen z. B. Brentano schon operiert habe; und wundert sich, dass ich schliesslich die Ansicht 2) verwerfe, die ehedem so geschickt aus jenen Beweisgründen auferbaut war. Der Punkt aber, wo ich B. (um mich an diesen zu halten) entgegentrete, ist folgender: B. hält für ausgemacht[18]), „dass der Unterschied zwischen Vorstellen und Urteilen ein innerer Unterschied des einen Denkens vom anderen sein muss"; und da er nun die Meinung 3) genau aus denselben Gründen wie ich für schief erachtet, so kommt er zu seiner Glaubenstheorie, deren Irrwege dann ihrerseits die Verfechter der „Zweigliedrigkeit" deutlich nachzuweisen vermochten. Dass die Assoziation eines Bewusstseinsinhalts mit Worten (oder gleichwertigen Symbolen) die Vorstellung zum Urteil erheben könne: diesen Gedanken streift B. gar nicht; und der allein befreit uns nun von jeder Schwierigkeit.

Folgende Einwände liessen sich gegen die Begleitungstheorie erheben:

1) Die eingliedrigen Phrasen, um derentwillen die Theorie 3) verlassen wurde, sind Ausrufe oder was sonst, aber keine Urteile. — Ich antworte: Definitionssache! Jedenfalls haben sie zur Wahrheit dieselbe Beziehung wie echte Urteile, und ich nenne sie daher zu meinem gegenwärtigen Zwecke so, ohne anderen Bezeichnungen vorgreifen zu wollen.

2) Nach uns müsste jeder Wortkomplex, z. B. „grüner Schnee" etc. ein Urteil sein.

Antwort: Dass Wahrnehmungen oder Vorstellungen vorhanden sind, an die assoziierte Wörter sich schliessen, war uns Bedingung für's Zustandekommen eines Urteils. Ein „sinnloses" Hersagen von Lauten ergiebt also freilich keine Behauptung. „Ich stelle mir soeben grünen Schnee vor" — ist zweifellos eine Aussage; bedeutet der Ruf: „grüner Schnee!" ungefähr dies (mit geringerer Hervorhebung meines Ich), so ist er ein Urteil im weiteren Sinne, ist er ein blosses Wortgeklingel, dann freilich nicht.

3) Kann denn unter Umständen auch ein einzelnes Hauptwort eine Aussage sein? — Wenn es einen Zustand unserer Seele oder eine Wahrnehmung abbildet, warum nicht? Man sieht einen Rauch aufsteigen und ruft: „Feuer!" Das kann richtig oder falsch sein. Jemand verzieht sein Gesicht und sagt: „Zahnweh!" — Er kann lügen oder die Wahrheit sprechen. Und lausche ich in eine Traumwelt hinein und flüstere: „Glocken!" oder: „Gletscher!" — so beschreibe ich allerdings psychische Vorgänge und kann dabei, wenn ich z. B. schauspielere, unwahr werden. Die logischen Kennzeichen des Satzes sind also da.

4) Es giebt aber Uebergänge zwischen dergleichen Exklamationen und sinnentblösstem Gestammel. — Gewiss, vor dem Eingeständnisse, dass alles in alles irgendwo übergeht, scheuen wir Psychologisten uns überhaupt nicht; das ist nur den Absolutisten fatal.

---

[18]) Brentano, Op. cit. (Anm. 4), S. 270, 295.

5) Auch Postulate und Definitionen sind Sätze und als solche den Aussagen verwandt; hier wäre mithin ein Uebergang erwünscht — und scheint nach unserer Theorie zu fehlen.

Ich antworte: Der Zweigliedrigkeitstheorie fehlt er ebenso gut. Wir würden folgendermassen erläutern: Unsere Forderungen und Begriffsbestimmungen verkleiden sich formell als Aussagen über ein Wahrgenommenes oder Vorgestelltes. In der Definition wird der Begriff als Substanz kostümiert, und was in Wirklichkeit eine willkürliche Bedeutungslimitation ist, erscheint wie eine — grammatische — Behauptung. Das Postulat tritt entweder als psychologische Behauptung auf, oder man denkt es sich erfüllt und beschreibt es nun wie eine Thatsache.

6) Es giebt auch gedachte, wortlose Urteile. — Aber doch wohl nur als abgeblichte Nebenformen der lauten. Dass „Denken" ein „innerliches Sprechen" sei, ist gewiss falsch; der Mathematiker, der in einer Figur gleiche Dreiecke aufsucht, „denkt" auch; das stillschweigende Urteil aber ist zweifellos stumme Rede. — Der Geberdensprache passt sich unsere Theorie besser an als alle anderen. Der „Satz an sich" Bolzanos kommt — als blosse Möglichkeit eines Urteils — hier nicht in Frage.

7) Wäre die Urteilsfunktion mit unserer substanzialisierenden Thätigkeit identisch, so quölle sie notwendig aus den Tiefen unserer Natur. Unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen aber mit Worten zu begleiten: was treibt uns dazu?

Hier steigen wir in's Zentrum unseres Problems.

Wir wollen, wenn wir aussagen, andere auf „unsere" innere oder äussere Wirklichkeit aufmerksam machen. (Unter Umständen nehmen wir selber die Rolle des „Anderen"; wir spalten uns; Monologe sind auch Unterredungen).

Wie geschieht das? Wir heften an den interessanten Weltfetzen gewisse Laute; in der Seele des Genossen reproduzieren diese die zugehörigen Bilder und ähneln so dessen psychischen Zustand dem unsrigen an. Also ohne Gemeinschaft kein Urteil.

Und hier entspringt der natürliche Begriff der Wahrheit. Wenn die durch meine Aussage beim verstehenden Empfänger erzeugten Vorstellungen mit meiner Wahrnehmung, also dem, was ich für gewöhnlich „Wirklichkeit" nenne, soweit übereinstimmen, wie man dies von Vorstellungen überhaupt vernünftigerweise verlangen darf, so ist mein Satz „wahr". Und das Kriterium dessen ergiebt sich ganz einfach, der Hörer wird sein Bild mit dem Augenschein vergleichen. Möglicherweise muss er noch Denkoperationen vornehmen, um vom Augenschein zu seiner Wahrheit zu gelangen; sind hierbei seine von den allgemein menschlichen Hirnfunktionen abhängigen Schritte mit den vorgeschriebenen in Uebereinstimmung zu bringen, so wird abermals der Satz ihn „überzeugen". Wir sprechen dann von mittelbarer Wahrheit. Sie muss in letzter Linie auf unmittelbarer beruhen. Andere Wahrheitsproben giebt es nicht als zuschauen und mitdenken und dabei beständig die in uns erweckten Vorstellungen mit dem Resultat des Zuschauens und Mitdenkens vergleichen.

Ein absoluter Einsiedler würde nie Veranlassung finden, Wahrnehmungsurteile zu fällen, wohl aber könnte er im Selbstgespräche induzieren und seine Induktionen später durch die Realität bestätigt oder widerlegt sehen; es gäbe daher für ihn nur mittelbare Wahrheiten. — Ist nun die Wahrheit — so gut wie die Sprache selber — ein soziales, nicht ein

individuelles Gut[19]), so verliert Uphues' Frage[20]) ihren eigentlichen Grund, wozu doch die „Wirklichkeit" nochmals abgespiegelt zu werden brauche. Eine „müssige" Wiederholung des Realen liegt natürlich da nicht vor, wo ein Mensch im anderen seinen eigenen Eindrücken ein Echo geben möchte. Und es beruhen nun nicht nur die lebendigen Urteile auf dem Verkehre der Menschen untereinander, sondern auch die „Sätze an sich". Das Fallgesetz vor Galilei war eine Satzmöglichkeit; und zwar deswegen, weil schon Adam es hätte verifizieren müssen, wenn man es ihm Schritt für Schritt hätte vordemonstrieren können.

Ist nun aber das Kennzeichen aller Wahrheit teils der Augenschein, teils die Nötigung, jeden der Schlüsse nachzudenken, die von der Perzeption auf ein Allgemeinurteil geleitet haben: so muss alle Wahrheit von der Einrichtung unserer Sinne und unseres Gehirnes abhängen. Das Farbenurteil eines Rotblinden und den Lehrsatz, die Dreieckswinkel betrügen über zwei Rechte, halten wir für falsch, weil wir mehr Farben als jener sehen und den Euklid im Leibe tragen, und weil wir also unfähig sind, die beiden Behauptungen nachzuerleben. Unterschiede kein Mensch ausser mir grün und rot und wären sie alle Pseudosphäriker, so würden meine abweichenden Aussagen Irrtümer sein; denn das Individuum vermag nichts wider die Gattung. In der ganzen empirischen Welt wenigstens kann es nach unserer Definition der Wahrheit und ihres Kriteriums nur relative Wahrheiten geben. Wenn Husserl „die Rede von einer Wahrheit für den und jenen" „widersinnig" nennt[21]): so scheint es fast, als dürften wir ihm den Satz mit besserem Rechte umdrehen.

XI.

Nur ein Ausweg bleibt dem „Absolutisten"; nur ein einziger, letzter; er kann das Vorhandensein einer unbedingten Wahrheit als Axiom postulieren; und damit überspringt er dann eben die Schranken der Erfahrungswelt. „Wir nehmen an, dass wir die Wahrheit erkennen können"[1]) sagt Uphues. „Die" Wahrheit, d. h. die absolute. Wohin aber führt diese Annahme? Entweder zum naïv-unkritischen Kinderstandpunkte: wir sähen die Objekte genau, wie sie an sich sind! — Oder — die Wahrheit selber wird Objekt des Erkennens[2]); genauer gesagt: ausser dem, was wir im landläufigen Sinne „Wahrheit" nannten, der Uebereinstimmung nämlich eines Satzes mit einer „Wirklichkeit", giebt es noch eine Extrawahrheit — Husserl

[19]) Vgl. Riehl, Der phil. Krit. II 2 (1887), S. 64.
[20]) S. 6.
[21]) S. 117.
[1]) Einf. in d. mod. Log. I, S. 2.
[2]) ib.

nennt sie die „ideale“ [3]) — die mit „Wirklichkeiten“ nichts zu thun hat und, indem sie ohne subjektive Trübung dem Bewusstsein sich aufdrängt, ein theoretisches Wissen ermöglicht, dessen Gegenstand sie selber ist — denn auf Gegenstände muss ja wohl alle Theorie gehn! — Das sieht im Grunde Husserl selber ein, aber er sieht nicht, dass damit die formale Logik notwendig zur Ontologie wird. Denn ist die Wahrheit absolut, d. h. für jedes denkbare Denkwesen die eine und gleiche, so muss sie ein von unsrer Organisation unabhängiges Dasein führen, muss Substanz sein; und sollen wir sie erkennen, so muss sie zugleich intelligibel werden. Intelligible Substanz aber ist „Idee“ in Plato's Sinne[4]). Auf eine idealistische Metaphysik läuft mithin Husserl's Erkenntnistheorie hinaus; und ich halte es für ein nicht geringes Verdienst des feinsinnigen Denkers Uphues, das in seiner jüngsten Schrift folgerichtig und klar gezeigt zu haben.

Die theoretische Zukunftlogik Husserl's ist eine Seifenblase; die psychologistische Begründung der Denklehre hält sich gegen alle Einwände: das hab' ich hoffentlich bewiesen. Aber der Relativismus befriedigt nicht jeden; es giebt Naturen, die es unheimlich finden, im Subjektiven zu schwimmen; sie wollen irgendwo den Bodengrund des Unbedingten. Mögen sie denn immerhin mit unsrem neuesten Platoniker die absolute Wahrheit fordern; er wird sie von seinem Anfangssatze aus sicher führen und ihnen schöne Gefilde zeigen; nur, dass sie diesen Anfangssatz aus ihrem Bedürfnis und Wollen heraus, willkürlich also, gesetzt haben, dessen müssen sie während der ganzen Untersuchung eingedenk bleiben; mit dem kritisch-theoretischen Unterbau, den ihnen Husserl geliefert, war es nichts.

---

[3]) Log. Unt. I, S. 188—191.
[4]) Uphues, S. 6 f., 15.

Ueber die zeitlichen Eigenschaften der Sinneswahrnehmung.

Von **Robert Müller**, Giessen.

Inhalt.

Während der Physiker die Schwingungen des Pendels als allgemeines Zeitmass benutzt, lässt sich deren Beobachtung auch als ein näher zu analysierender Wahrnehmungsvorgang betrachten, wobei der Inhalt des Wahrgenommenen in beiden Fällen derselbe ist. Daraus folgt, dass eine Wahrnehmungsaussage als „positive" und „relative" auftreten kann. — Das Zustandekommen der Wahrnehmung ist an den Körper der aussagenden Person, und zwar die Sinnessubstanzen, geknüpft. — Die Wahrnehmungsaussage lässt sich als „reine Erfahrung" nach R. AVENARIUS auffassen — der Begriff der Sinnesfunktion wird als Systemänderung der Sinnessubstanzen, bedingt durch eine aussenweltliche Complementärbedingung behandelt. Der Zusammenhang der Elemente der Wahrnehmung im Sinne MACHS lässt uns die Psychologie als besondere den Naturwissenschaften kordinierte Disziplin ablehnen und die Diskussion der sie beschäftigenden Fragen, soweit sich diese auf die Theorie der Wahrnehmung beziehen, der Physiologie zuweisen.

Im Sommer 1898 wurde im Institut für experimentelle Psychologie zu Leipzig eine Untersuchung „über den Umfang des Bewusstseins" begonnen; es zeigte sich im Verlauf der Arbeit, dass der Gegenstand dieser Frage aufs innigste verknüpft sei mit den zeitlichen Verhältnissen von Sinneswahrnehmung und Vorstellung überhaupt, und dass es notwendig sei, zunächst diese zum Objekt der Untersuchung zu machen. Von Winter 1899 bis Ostern 1901 beschäftigten wir, Dr. MOEBIUS und Verf., uns gemeinsam experimentell mit dieser Aufgabe, und es ergab sich, dass die hierhergehörigen Fragen von einer grundlegenden Bedeutung seien, nicht nur für die experimentelle Psychologie, sondern auch für die Würdigung der erkenntnistheoretischen Fragen der Sinnesphysiologie. Das folgende ist der erste Abschnitt aus einer jetzt abgeschlossenen umfangreichen Untersuchung über den „Zeitsinn" und es soll hier versucht werden, die Problemstellung, zu der wir schliesslich gelangten, darzulegen.

I.

Ausgangspunkt des folgenden ist eine specielle Frage aus der Physiologie der Sinne, welche nämlich die Vorgänge seien, wenn eine sinnliche Wahrnehmung einer Abfolge kurz dauernder Gehörseindrücke stattfindet und wenn wir über diese Wahrnehmung aussagen; diese Aufgabe scheint eine sehr einfache zu sein. Der Verlauf eines solchen Wahr-

nehmungsvorganges ist uns gegeben beim Hinhören auf die Schläge eines beliebigen Pendels, das entweder an einen schallenden Körper leicht anschlägt, oder durch irgend eine mechanische Vorrichtung, mit der es verknüpft ist, einen Schall hervorruft.

Diese Schalleindrücke von kurzer Dauer sind durch Zwischenpausen von einander getrennt; und über diese Pausen können wir aussagen ob sie gleich seien oder nicht; dass wir dabei falsch oder richtig aussagen können, mag zunächst unerörtert bleiben, uns genügt es, dass wir im gegebenen Falle wohl dazu kommen würden, eine Aussage über die Gleichheit oder auch Ungleichheit der Pausen zu machen. Die Beobachtung, auf der die Aussage beruht, machen wir im vorliegenden Falle mit dem Gehörsapparat, sie sind Sinneswahrnehmungen des Gehörs und die Aussage ist ganz allgemein eine Sinnesaussage. Die Gehörswahrnehmung ist im vorliegenden Falle die entscheidende Instanz für die Aussage über die Gleichheit oder Ungleichheit der Pausen, also der Zeitteilung, wie sie durch die Schwingungen des Pendels gegeben ist.

Für den Physiker dient die Bewegung des Pendels als Zeitmass; sie wird daher für ihn zu einem höchst wichtigen Vorgang, auf Grund dessen es ihm möglich ist, die Vorgänge der Aussenwelt in einen durchgängigen Zusammenhang zu bringen und in ihren zahlenmässigen, qantitativen Verhältnissen, in dem die Zeit selbst als numerisch bestimmbares Quantum behandelt wird, zu untersuchen. Wir nehmen zum Ausgangspunkt dieselbe Erscheinung der Zeitdauer der Pendelschwingungen, werden aber versuchen, dieselben von einem anderen Gesichtspunkte aus zu betrachten.

Der Physiker kommt durch seine Beobachtungen und Ueberlegungen zu dem Ergebnis, dass die Bewegungen des Pendels durch die Constanz und leichte Uebersehbarkeit ihrer zeitlichen Verhältnisse in vollkommener Weise geeignet sind, zur Beobachtung und Darstellung der zeitlichen Verhältnisse der Vorgänge unserer Umgebung zu dienen, und

er gelangt so zu einem universalen, in einem äusseren Vorgange gegebenen Zeitmasse. Wir beobachten denselben Vorgang, wir nehmen dieselben äusseren Erscheinungen, wie der Physiker, wahr, unsere Ueberlegungen gehen aber nicht auf die Ermittelung von Zusammenhängen in unserer Umgebung, sondern auf das aussagende Individuum, indem wir in letzter Linie fragen: woher kommt für uns die Möglichkeit, über die zeitlichen Verhältnisse von Sinneswahrnehmungen auszusagen, zeitliche Verhältnisse, wie sie etwa bei der Wahrnehmung der Pendelschwingungen gegeben sind? Wir beobachten genau dasselbe, wir sehen oder hören um nichts mehr oder weniger als der Physiker; unsere Beobachtung bezieht sich auf einen Vorgang in unserer Umgebung und die Aussage, der Zeitabstand zweier gehörter Schläge ist gleich gross, oder die Zeitdauer zweier aufeinander folgender Schwingungen ist gleich, hat in allen ihren Bestandteilen die Wahrnehmung des Vorganges zur Voraussetzung. Eine Aussage, welche geknüpft ist an einen Vorgang in unserer Umgebung und erst möglich ist, wenn dieser Vorgang uns in irgend einer Weise gegeben ist, soll als Erfahrung bezeichnet werden. Im vorliegenden Falle ist jener Vorgang die Voraussetzung unserer Aussage in allen ihren Teilen und so ist nach unserer Begriffsbestimmung die Aussage in allen ihren Teilen Erfahrung; wir haben denselben Ausgangspunkt wie der Physiker, indem der Vorgang in unserer Umgebung, an den in beiden Fällen alle weitere Analyse anknüpft, derselbe ist. Wir beobachten, dass die Schläge eines geeigneten Pendels immer in gleichem Zeitabstande erfolgen. Diese Aussage ist unabhängig von Rechnungen oder Ueberlegungen auf Grund irgend welcher Voraussetzungen, sondern beruht unmittelbar auf der sinnlichen Wahrnehmung jenes Vorganges. Dadurch, dass wir sagen, die Wahrnehmung des Vorganges in unserer Umgebung ist Inhalt des Ausgesagten in sämtlichen Componenten der Aussage, ist es ausgeschlossen, dass die Aussage um irgend etwas mehr enthalte als der Vorgang, der Gegenstand der Aussage ist.

Wir wollen diese als Wahrnehmungsaussage bezeichnen und können dann sagen, dass dieselbe inhaltlich nichts enthält, was dazu veranlassen könnte, den Vorgang und die Aussage inhaltlich gegenüber zu stellen. Der Vorgang ist uns gegeben in unserer Wahrnehmung und als unsere Wahrnehmung, und diese und der Vorgang sind inhaltlich vollständig congruent. So kommen wir zu dem Ergebnis, dass die Analyse der Wahrnehmung als solche in keiner Weise zu dem Ergebnis führen kann, den subjektiven Befund des aussagenden Individuums irgendwie zu erweitern und zu completieren um irgend etwas, was nicht in der Wahrnehmung des Vorganges schon enthalten ist.

Eine Wahrnehmungsaussage, welche so beschaffen ist, dass alles ausgeschlossen ist, was nicht der Erfahrung angehört und alles Ausgesagte nur auf den Vorgang sich bezieht, nicht aber irgend welche Beziehung auf das aussagende Individuum enthält, soll als positive Form der Wahrnehmungsaussage bezeichnet werden, eine solche dagegen, welche so formuliert ist, dass die Beziehung auf die aussagende Person darin enthalten ist, wollen wir relative Form der Wahrnehmungsaussage nennen.

Wir verknüpfen mit diesen Bezeichnungen keinerlei theoretische Hintergedanken, welche sich etwa auf die Realität der Umgebung oder „die Erkenntnisthätigkeit des Subjekts“ beziehen würden, denn wir haben zu solchen Fragen, wenn wir die Schwingungen des Pendels beobachten, nicht den geringsten Grund, wir unterschieben auch mit dem Terminus „Wahrnehmung“ keineswegs irgend eine Theorie, sondern wollen mit demselben nur die Thatsache bezeichnen, dass die Person A oder B eine Aussage zu machen im stande ist, welche in allen ihren Teilen nichts enthält, was nicht Gegenstand der Erfahrung ist, indem es in allen Teilen auf die Umgebung sich bezieht und durch dieselbe bedingt ist. In der Form der positiven Wahrnehmungsaussage ist der Inhalt derselben eine Gruppe ausgesagter aussenweltlicher Beziehungen, mit denen sich theoretisch etwa der

Physiker beschäftigt; dieser kann sich dabei seinen Standpunkt nach Belieben wählen, er kann etwa die Wellenbewegung oder die stationäre Strömung ganz allgemein oder andrerseits die optischen Anomalien eines Borazitkrystalls zum Gegenstand seiner Untersuchung machen; durchgängig handelt es sich um Beziehungen, bei denen die Person des Untersuchers nicht in die Formulierung der Ergebnisse eingeht. Da aber die Aussage notwendig von einer aussagenden Person herrührt, so muss es jederzeit möglich sein, den Inhalt der Aussage auch in relativer Form auszudrücken. (Hierin liegt eine der Wurzeln der später als falsch zurückzuweisenden Annahme, dass alles Gegebene zunächst als „Inhalt meines Bewusstseins" gegeben sei.) Der Inhalt der einzelnen Wahrnehmung, wie er in der Erfahrung gegeben ist, kann dadurch nicht geändert werden, in der Wahrnehmung haben wir allen Inhalt der Erfahrung, welcher derselbe bleibt, ob die Wahrnehmung in positiver oder relativer Form ausgesagt werde, denn diese Unterscheidung berührt nicht den Inhalt, sondern die formale Beziehung auf die aussagende Person.

Bis jetzt wurde durchgängig von der Wahrnehmung der zeitlichen Verhältnisse eines schwingenden Pendels gesprochen, es ist aber möglich, der Betrachtung eine allgemeine Form zu geben, durch welche dieselbe in ihrer Bedeutung verständlicher wird.

Wir haben die Ausdrücke „positive und relative Form der Wahrnehmungsaussage" nur zur Bezeichnung einer formalen Beschaffenheit derselben eingeführt, keineswegs enthalten dieselben die Gegenüberstellung von „objektiv und subjektiv", deren Einführung gerade vermieden werden soll, und die Termini erschienen zweckmässig, um die irrige Annahme zu vermeiden, dass die aussagende Person als Subjekt eingeführt werden solle; sie enthalten also keineswegs irgendwelche theoretische Nötigung, das Subjekt als primär gegebenes einzuführen, weil dies eine Ausdehnung in der Anwendung dieser Termini über die formulierte Begrenzung rein als

formale Beschaffenheit der Aussage involvieren würde. Weiterhin decken sich diese Termini nicht mit der Unterscheidung eines Gegensatzes von „physisch“ und „psychisch“, welchen wir überhaupt ablehnen.

Wenn man den Inhalt der Wahrnehmungen durch logische Operationen zerlegt, so kommt man zu Elementen derselben, wie Tönen, Farben, Räumen, Zeiten, Wärmen und anderen derartigen Bestimmungen; diese können in mannigfacher Weise zu Complexen verknüpft sein und es lassen sich auf Grund der Analyse der Wahrnehmung bestimmte Kriterien angeben, unter denen wir diese Complexe als Körper bezeichnen. Diese sind aber keineswegs beständig, bald kann das eine bald ein anderes Element in wechselnden Verhältnissen auftreten oder fehlen. Ueber das Vorhandensein und die Beziehung dieser Elemente entscheidet die Erfahrung und auf Grund derselben werden die Bestandteile des Complexes als Eigenschaften desselben hervorgehoben. Diese Elemente können wiederum Gemeinsames darbieten, auf Grund dessen sie als allgemeinere Eigenschaften der Wahrnehmung zusammengefasst werden. Als ein solcher Elementcomplex, in dem die Abgrenzung positiver und relativer Form der Wahrnehmungsaussage anscheinend sich nur unscharf von einander trennen lassen, tritt unser Körper auf. Dieser ist ein durch gewisse Besonderheiten ausgezeichneter Umgebungsbestandteil, von dem sich zeigt, dass er das Verhältnis der anderen Umgebungsbestandteile mitbestimmt; derselbe Körper wird, wenn er nahe ist, durch mein Auge gross gesehen, wenn er fern ist, klein, mit dem rechten Auge gesehen sieht er anders aus, wie mit dem linken, bei einer Abducenslähmung wird er doppelt gesehen und bei geschlossenen Augen wird er gar nicht wahrgenommen. So erscheinen durchgängig die Eigenschaften eines und desselben aussenweltlichen Körpers durch die Wahrnehmung, welche an bestimmte Organe des Körpers der wahrnehmenden Person geknüpft ist, modificirbar zu sein, sie erscheinen durch dieselben bedingt. Wir haben nun nur von diesem Zusammenhang der Elemente

auszugehen, von welchen gesagt wurde, dass sie vollständig und ausschliesslich in der Wahrnehmung gegeben seien und dies bedeutet, dass sie für unsere Betrachtung zunächst als einziger Erfahrungsinhalt anzusehen sind. Die einzige Sonderung, welche der von uns zu Grunde gelegte Begriff der Erfahrung bietet, ist zunächst die Heraushebung unseres eigenen Körpers als eines Umgebungsbestandteiles, der die anderen Körper als Umgebungsbestandteile zu modificiren im stande ist. Insofern die Wahrnehmung reine Erfahrung ist, verschafft uns die Analyse derselben nichts, was uns nicht schon gegeben wäre; ein Versuch, der diesen Weg einschlagen wollte, rein aus dem Subjekt ohne die Discussion der Bedingtheit der Wahrnehmung allerlei Einsichten zu schöpfen, müsste sich das Material und die Möglichkeit dazu erst durch Hypothesen und Theorien verschaffen, welche ausserhalb des von uns formulierten Begriffes der Erfahrung liegen.

Wir gehen in der allgemeinen Form unserer Auseinandersetzung von der Annahme aus[1]), dass ein beliebiger Umgebungsbestandteil in einem solchen Verhältnis zu menschlichen Individuen stehe, dass, wenn jener gesetzt ist, diese eine Erfahrung aussagen.

In dieser Annahme tritt der Umgebungsbestandteil als Voraussetzung des Ausgesagten auf, insofern die Aussage unmöglich ist, wenn nicht der Umgebungsbestandteil gegeben ist; ein solches Ausgesagtes wird, wie oben ausgesprochen, als Erfahrung bezeichnet. In Bezug hierauf soll zunächst der einfachste Fall angenommen werden, dass jener Umgebungsbestandteil Voraussetzung des Ausgesagten in dessen sämtlichen Bestandteilen sei, und dass damit das Ausgesagte auch in allen seinen Komponenten als Erfahrung gesetzt sei. Diese Annahme lässt sich in dem Satze aussprechen: „Wenn Bestandteile unserer Umgebung als Voraussetzung eines ausgesagten in allen seinen Komponenten anzunehmen sind, so ist das Ausgesagte in allen seinen Komponenten als Erfahrung anzunehmen" (Avenarius).

Die von Avenarius durchgeführte Untersuchung über den Begriff der reinen Erfahrung lässt sich zu grunde legen, um die Grenzen und die Art des Verfahrens zu bestimmen, wenn versucht werden soll, die Wahrnehmung auf Grundlage der reinen Erfahrung zu untersuchen. Dass man berechtigt sei, diese Forderung zu stellen, lässt sich auf zwei-

[1]) Richard Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung 1888 p. 3.

fache Weise zeigen, einerseits indirekt, denn wenn man Berechtigung und Möglichkeit unserer Postulierung nicht zugiebt, so muss man die entgegengesetzte Annahme machen, dass die Untersuchung der Wahrnehmung in letzter Linie notwendig zu Begriffen führen müsse, die über alle Erfahrung hinausliegen. Das bedeutet aber, dass eine abgeschlossene Theorie der Wahrnehmung auf Grund des in ihr selbst enthaltenen Materials unmöglich wäre, dass also eine andere Quelle von Begriffen, (welchen nicht nur eine formale Funktion, wie sie KANT den Kategorien beilegte, zukäme), welche auf die Erfahrung anwendbar seien, existiere, als in der Erfahrung selbst. Damit wäre die Berechtigung metaphysischer Begriffe (— und als solche lassen sich die Begriffe des Bewusstseins, des Subjekts, des Psychischen und des Willens ganz oder in ihren Komponenten nachweisen) — für alle Zeiten zugestanden und der Verzicht ausgesprochen auf eine induktive Theorie der Wahrnehmung, welche innerhalb der Grenzen der Erfahrung liegt.

Unter den Umgebungsbestandteilen haben wir nun den eigenen Körper insofern als besonders bedeutungsvoll gefunden, als er die anderen Umgebungsbestandteile inhaltlich mitbedingt. Gebe ich einem wachen Individuum eine auf einem Resonanzkasten befestigte, schwingende Stimmgabel von bestimmter Schwingungszahl, etwa 533, so ist dasselbe in der Lage, auszusagen, dass es einen Ton von einer gewissen Höhe höre. Diese Aussage würde wegfallen, wenn bei diesem Individuum die peripherische Endigung des Gehörnerven, oder der Nerv in seinem Verlauf, oder in seinem zentralen Verbreitungsgebiet zerstört würde; man könnte sich auch nach dem Tode des Individuums von der morphologischen Intaktheit des Hörapparates überzeugen, und man wird umgekehrt bei einem Individuum, welches diese Aussage nicht zu machen im stande ist, annehmen, dass jener Apparat in irgend welchem Teile morphologisch nicht intakt oder nicht normal funktionsfähig sei. Ebenso wird das Individuum unter anderen Umständen eine Farbe aussagen,

aber nur, solange seine Netzhaut intakt ist, bei Durchschneidung des Sehnerven wird diese Aussage unmöglich. Bei einem anderen Individuum fehlt vielleicht die Möglichkeit, bestimmte Farbenpaare, etwa grün-rot oder blau-gelb zu erkennen und dies erklären wir ebenfalls durch einen Ausfall in der Beschaffenheit des farbenempfindenden Apparates im Auge. In allen diesen Fällen lässt sich zeigen, dass die Aussage mit bedingt ist durch den Umgebungsbestandteil, den wir als den Körper des Individuums bezeichnen. Ebenso finden wir, dass bei Störungen der Wärme- und Kälteempfindungen, wie sie bei Syringomyelie auftreten, gewisse Partieen der grauen Rückenmarksubstanz zerstört sind. Auf diese Weise lässt sich zeigen, dass für alle Elemente der Wahrnehmung, Farben und Töne, Wärme, Druck, Raum und zeitliche Bestimmungen, der Körper des Individuums als Bedingung auftritt.

Nun hat nicht eine beliebige Zerstörung innerhalb des komplizierten Umgebungsbestandteiles unseres Körpers die Folge, dass alle oder bestimmte Elemente in Wegfall kommen, es lässt sich vielmehr zeigen, dass der Wegfall der Elemente mit dem Ausfall oder der Zerstörung der Funktion bestimmter Teile des Körpers verknüpft ist. So fallen die Farben weg bei Zerstörung der Retina, des Sehnerven oder bestimmter Gehirnpartieen, dasselbe gilt für die räumlichen Bestimmungen, soweit sie dem Gesichtssinne angehören, so tritt Ageusie ein bei Zerstörung des Glossopharyngeus, der Chorda und vielleicht des ramus lingualis des Quintus, soweit demselben Chordafasern beigemischt sind. In gleicher Weise gilt für alle anderen Elemente, welche als Inhalt einer Wahrnehmungsaussage auftreten können, dass sie in Wegfall kommen, wenn bestimmte Partieen des Körpers zerstört werden.

Diejenigen Bestandteile des Körpers, an deren Gegebensein das Auftreten von Elementen, welche überhaupt Inhalt von Wahrnehmungsaussagen sein können, gebunden ist, sollen als Sinnessubstanzen bezeichnet werden.

Das Ergebnis vorstehender Betrachtung lässt sich dahin aussprechen, dass alle Elemente, welche als Erfahrungsinhalt auf Grund der Wahrnehmung auftreten können, gebunden sind an das Gegebensein der Sinnessubstanzen im Körper des aussagenden Individuums.

So bezeichnen wir als Sehsinnsubstanz den gesamten morphologischen Komplex von der Netzhaut bis zu den Teilen der Grosshirnrinde, an deren morphologische und funktionelle Intaktheit die Wahrnehmung von Farben oder visuellen räumlichen Wahrnehmungen geknüpft ist, als Hörsinnsubstanz den morphologischen Komplex der nervösen Teile des inneren Ohres, des Oktavus und aller Teile des Zentralnervensystems, deren Vorhandensein Bedingung ist für die Möglichkeit derjenigen Elemente, welche als Inhalt von Aussagen von Gehörswahrnehmungen auftreten. In demselben Sinne sprechen wir von Geruchsinnessubstanz, Geschmacksinnessubstanz, thermischen und taktilen Sinnessubstanzen.

Nicht alle Teile der Sinnessubstanzen brauchen für das Auftreten der Elemente die gleiche Bedeutung zu haben, ein vollständig Erblindeter kann farbige Gesichtshallucinationen haben, ein Individuum kann taktile Empfindungen in eine nicht mehr vorhandene amputierte Extremität verlegen. Dagegen wird für einen Erblindeten das Element „Farbe" nicht als Wahrnehmungsaussage, bedingt durch einen Umgebungsbestandteil ausserhalb des eigenen Körpers, auftreten können. Diejenigen Teile des Körpers, an deren Vorhandensein die Möglichkeit des Auftretens eines Elementes, das einem anderen Umgebungsbestandteil als dem eigenen Körper angehört, geknüpft ist, sollen als Sinnesorgane bezeichnet werden, diejenigen Teile der Sinnessubstanzen, mit welchen diese Möglichkeit nicht unmittelbar verknüpft ist, wegen ihrer morphologischen Beschaffenheit als zentrale Sinnessubstanzen.

So kommen wir ausgehend von dem Begriff der Erfahrung zu dem Ergebnis, dass alle Wahrnehmung an das Vorhandensein der Sinnessubstanzen gebunden ist. Dies ist aber

von grundlegender Wichtigkeit. Denn wenn bewiesen wird, dass ohne Sinnessubstanzen keine Wahrnehmung möglich sei, so ist bewiesen, dass alle Wahrnehmungsaussagen und alles, was auf solchen beruht, nicht möglich sei, ohne einen zu Grunde liegenden Komplex unseres Körpers, der uns in den Sinnessubstanzen gegeben ist.

Der Begriff der Sinnessubstanzen ist zunächst als Teil unseres Körpers ein morphologischer, d. h., es ist für sein Gegebensein in diesem Falle gleichgültig, ob wir ihn im Zeitpunkte t_1 oder t_2 betrachten; in dieser Weise stehen wir denselben gegenüber, wenn wir sie anatomisch untersuchen, wenn es gilt, die gröberen Formverhältnisse oder den feineren Aufbau derselben zu ermitteln.

Für die Analyse des Wahrnehmungsvorganges hat aber der Begriff der Sinnessubstanzen noch eine andere Bedeutung. Alle Wahrnehmung ist nämlich an das Fortschreiten der Zeit gebunden, sie ist ein Vorgang. Damit ist gesagt, dass die Sinnessubstanz während des Ablaufes der Wahrnehmung geändert wird, dass dieselbe in ihrer Beschaffenheit im Zeitpunkt t_1 und t_2 verschieden ist, wenn wir einen Wahrnehmungsvorgang als gegeben annehmen. Die Beziehung zwischen dem Wahrnehmungsvorgang und der Aenderung der Sinnessubstanz bezeichnen wir als Sinnesfunktion, wobei wir gemäss der Erfahrung, dass die Sinnessubstanz in das Auftreten der Elemente der Umgebungsbestandteile als Bedingung eingeht, diese Aenderungen der Sinnessubstanz unter Umständen auch als unabhängige Variabele betrachten können. Demnach verschiebt sich für uns der Wert des Begriffes der Sinnessubstanz, indem die Tragweite desselben nicht in seiner morphologischen, sondern vielmehr in seiner funktionellen Bedeutung liegt. Thatsächlich ist auch die Betrachtung des Zusammenhanges zwischen Wahrnehmung und den besonders zu derselben in Beziehung stehenden Complexen unseres Körpers für die Physiologie das Motiv zur Bildung des Begriffes der Sinnessubstanzen gewesen.

Bevor es aber angängig ist, den Begriff der Sinnesfunktion zu entwickeln, ist es nötig, die allgemeinen Verhältnisse der Aenderungen, unter welche die Sinnesfunktion fällt, nach ihrer formalen Seite zu untersuchen.

Wenn in der reinen Erfahrung zwei Veränderliche so zusammenhängen, dass mit der Aenderung der ersten die der anderen gesetzt ist, so lässt sich die erste in Hinsicht auf die zweite als deren Aenderungsbedingung bezeichnen, die Aenderungen der zweiten Veränderlichen sind dann in Bezug auf die erste bedingte oder abhängige; beide zusammen sollen unter dem Begriff des Systems zusammengefasst werden[1]). Alle nach unserer Voraussetzung gegebenen Umgebungsbestandteile können als veränderlich, und die Veränderungen in der angegebenen Weise voneinander abhängig gedacht werden. Sie können so miteinander die mannigfachsten Systeme von der mannigfaltigsten Grösse bilden, die schliesslich in einem einzigen, den gesamten Bereich der Erfahrung umfassenden System gedacht werden können. Die Gesamtheit der Merkmale eines beliebigen Systems von Umgebungsbestandteilen, welches die Bedingung erfüllt, dass es mit einem anderen Veränderlichen ein System höherer Ordnung bildet, also selbst ein Veränderliches ist, dessen Aenderungen irgendwie von einem anderen Veränderlichen abhängen, durch welche die Grenzbestimmung des Systems, also der Beschlossenheitsbegriff desselben in einem bestimmten Zeitpunkte t_1 logisch vollständig bestimmt ist, soll als die Systembeschaffenheit des Zeitpunktes t_1 bezeichnet werden.

Es ist nicht notwendig, für unsere Zwecke die allgemeinen Eigenschaften des Begriffs der Aenderung zu entwickeln[2]), da er sich im Laufe der Untersuchung noch näher nach den besonderen Umständen, mit denen wir es zu thun haben, bestimmen wird; es genügt hier, darauf hingewiesen zu haben, dass der Begriff der Sinnesfunktion dem formalen Begriffe der Aenderung einer Systembeschaffenheit sich unterordnen lässt, und dass demzufolge die logischen Bestimmungen jenes formalen Begriffes mit Vorteil auch bei der Untersuchung der Sinnesfunktionen anzuwenden sind.

Damit eine mögliche Systemänderung zur wirklichen werde, ist es notwendig, dass eine ausserhalb des Systems selbst gelegene Bedingung hinzutrete, welche als Komplementärbedingung der zugehörigen Aenderung des betrachteten Systems bezeichnet werden soll, während die im System selbst enthaltenen Bedingungen als systematische Vorbedingungen zu bezeichnen sind. Die Zusammensetzung der systematischen Vorbedingungen und der Komplementärbedingung bezeichnen wir als Bedingungsgesamtheit. Demnach kann eine als möglich gedachte Aenderung nur in dem Fall wirklich eintreten, dass nicht etwa die eine oder andere ihrer Bedingungen, sondern ihre Bedingungsgesamtheit gesetzt wird. Daraus folgt für die Endbeschaffenheit eines Systems, dass, wenn die Aenderung einer Anfangsbeschaffenheit als Folge der Setzung einer Aenderungsbedingung gedacht wird, die Endbeschaffenheit nicht durch die Aenderungsbedingung allein, sondern auch durch die Anfangsbeschaffenheit des geänderten Systems bestimmt gedacht werden muss.

---

[1]) Avenarius, Kr. d. r. Erfahrung 1888 p. 26.

Wenn man sich eine solche Systembeschaffenheit in einem folgenden Zeitpunkt t_2 geändert denkt, so ist die Systembeschaffenheit, wie sie zu Beginn der Aenderung gesetzt wird, als Anfangsbeschaffenheit, und die zu Ende der Aenderung gegebene, als Endbeschaffenheit des Systems zu bezeichnen.

[2]) Vgl. Avenarius, Kr. d. r. Erfahrung p. 25—30, wo diese Entwicklung gegeben ist.

Wendet man diese formale Entwicklung auf die Sinnesfunktion an, so folgt, dass dieselbe als wirklich nicht gesetzt werden kann, solange die Summe ihrer Bedingungen nur auf die Sinnessubstanz beschränkt ist. Es ist vielmehr nötig, dass eine Komplementärbedingung durch das Gegebensein weiterer Umgebungsbestandteile hinzutrete. Die Gesamtheit der Eigenschaften der Sinnessubstanzen repräsentieren dann die systematischen Vorbedingungen der Sinneswahrnehmung als funktioneller Aenderung in den Sinnessubstanzen, und in ihren Eigenschaften und dem Auftreten von Umgebungsbestandteilen ist uns die Bedingungsgesamtheit des Wahrnehmungsvorganges gegeben. Denkt man diesen als eine Aenderung der Anfangsbeschaffenheit der Sinnessubstanzen, bedingt durch die Setzung einer Komplementärbedingung, als welche das Gegebensein eines Umgebungsbestandteiles anzusehen ist, so ist die Endbeschaffenheit nach abgelaufenem Wahrnehmungsvorgang sowohl durch die Aenderungsbedingung als auch durch die Anfangsbeschaffenheit des Systems, als welche wir die Gesamtheit der Eigenschaften der Sinnessubstanzen aufzunehmen haben, bedingt.

Diese Unterlegung führt also wieder zurück zu der Frage nach dem Zusammenhang der Elemente der Erfahrung. Es ergiebt sich, dass die Systembeschaffenheit für das Eintreten des Vorganges der Wahrnehmung allein ebensowenig hinreicht, wie das Gegebensein eines Umgebungsbestandteiles, dass also beide in gleicher Weise primär sind. Damit wird jede Berechtigung hinfällig, nach Art von Systembegriffen gebildete Begriffe, wie „Ich" oder „Bewusstsein" als primäre den äusseren Umgebungsbestandteilen gegenüberzustellen. Aus dem Verhältnis der Bedingungen in der Bedingungsgesamtheit ergiebt sich, dass ein geschlossener Komplex, der als „Ich" zu bezeichnen wäre, für das wirkliche Eintreten einer Aenderung überhaupt keinen zureichenden Grund enthält. Das „Ich", die teilweise oder vollständige Identifizierung desselben mit dem eigenen Körper, ist ein Systembegriff, der für gewisse Zwecke des praktischen Denkens brauchbar sein, der zu einer vorläufigen Orientierung führen kann, aber primär gegeben ist uns der Inhalt dieses Begriffes nicht, sondern gegeben ist uns nur der Zusammenhang der Elemente in ihrer durchgängigen gegenseitigen Bedingtheit und für die verschiedenartige Bedeutung der Elemente ist der Gegensatz von „Ich" und „Welt" Empfindung oder Erscheinung und Ding, welcher im naiven und philosophischen Denken einen so breiten Raum einnimmt, nur ein teilweise zutreffender vorläufiger Ausdruck. Wenn man die Verhältnisse der Wahrnehmung vom Standpunkte der reinen Erfahrung betrachtet, so fallen die Gegensätze zwischen „Ich" und „Aussenwelt", „psychisch" und „physich", „Erscheinung" und „Ding" hinweg, es handelt sich nur noch

um den Zusammenhang der Elemente, welche überhaupt in der Wahrnehmung auftreten können. Die Wissenschaft hat den Zusammenhang dieser Elemente einfach anzuerkennen, und sich in demselben zu orientieren, und kann nicht die Aufgabe haben, die Existenz derselben erklären zu wollen. Denn mit einem solchen Erklärungsversuch fände ein Durchbrechen der Grenzbestimmung der reinen Erfahrung statt, und es würde der Grundforderung widersprochen werden, die Analyse des Wahrnehmungsvorganges auf Grund der reinen Erfahrung durchzuführen.

Die Analyse des Wahrnehmungsvorganges kann nicht eine Amplifizierung, Erweiterung, Neuentdeckung im inhaltlichen Befunde der Wahrnehmung erreichen, inhaltlich arbeiten mit demselben Material wie der Physiker oder der Vertreter einer anderen auf die Ermittelung aussenweltlicher Zusammenhänge gerichteten Disziplin; es fragt sich, ob der Unterschied der positiven und der relativen Verknüpfung der Elemente in der Formulierung der Wahrnehmungsaussage dahin führt, dass beide schliesslich mit einem vollständig disparaten Begriffsmaterial arbeiten müssten, wie dies gegenwärtig bei der Psychologie im Verhältnis zu den Naturwissenschaften sensu strenuo der Fall ist, oder ob die Identität des Inhaltes mit sich selbst beide Arten der Formulierung zu durchgängig gegenseitig abhängigen machen. Es ist daher weiterhin auf das Verhältnis der Elemente zum aussagenden Individuum einzugehen, und wir wollen an ein von Mach[1]) gegebenes Beispiel anknüpfen: „Eine weisse Kugel fällt auf eine Glocke; es klingt. Die Kugel wird gelb vor der Natrium- — rot vor der Lithiumlampe. Hier scheinen die Elemente (Farbe, Ton, Raumform) nur untereinander zusammenzuhängen, von unserem Leib unabhängig zu sein. Nehmen wir aber Santonin ein, so wird die Kugel auch gelb. Drücken wir ein Auge seitwärts, so sehen wir zwei Kugeln". Mach bezeichnet die Elemente in dieser Beziehung zum Körper, zum aussenweltlichen Komplex der aussagenden Person als Empfindungen. Alle Elemente, sowohl die Umgebungsbestandteile ausserhalb des eigenen Körpers, wie dieser selbst, bilden einen kontinuierlichen Zusammenhang, welcher bei Aenderung eines jeden Elementes mehr oder minder weit sich

[1]) Mach, Analyse der Empfindungen, 1900, p. 11.

verändern kann, nur dass eine Aenderung des eigenen Körpers viel weiter und tiefer greift, als bei weiteren Umgebungsbestandteilen. „Ein Magnet in unserer Umgebung stört die benachbarten Eisenmassen, ein stürzendes Felsstück erschüttert den Boden, das Durchschneiden eines Nerven aber bringt das ganze System von Elementen in Bewegung“ (Mach). Nach dieser Auffassungsweise besteht also keine Kluft zwischen der „materiellen“ und „geistigen“ Welt, zwischen „Körpern“ und „Empfindungen“, zwischen „aussen“ und „innen“. Eine Farbe ist etwas physikalisches, sobald sie in ihrer Abhängigkeit von Umgebungsbestandteilen und Vorgängen ausserhalb des Körpers der aussagenden Person, etwa der leuchtenden Flamme, oder als Eigenschaft einer wässrigen Lösung, oder in ihrer Abhängigkeit von einer Oberflächenbeschaffenheit, oder ähnlichen mehr, betrachtet wird. In allen diesen Fällen haben wir es mit positiven Formen von Wahrnehmungsaussagen zu thun. Betrachten wir die Farbe in ihrer Abhängigkeit von der Netzhaut, so ist die Wahrnehmungsaussage eine relative, die Farbe ist eine Empfindung im Sinne Machs. Nicht der Inhalt, sondern die Untersuchungsrichtung schafft den Unterschied zwischen physikalischen und sinnesphysiologischer Forschung, soweit letztere auf der relativen Form der Wahrnehmungsaussage beruht.

Die Untersuchung des Vorgangs der Wahrnehmung einer Abfolge kurz dauernder akustischer Eindrücke gehört der Physiologie des Ohres an, aber der Punkt der in vorliegender Untersuchung besonders in den Vordergrund gestellt werden soll, ist nicht ein solcher, der den Gehörswahrnehmungen allein eigen wäre. Die Auffassung der zeitlichen Verhältnisse ist bei den Gehörseindrücken besonders wesentlich und prägnant, sie ist aber eine Eigenschaft, die im allgemeinen in jedem Wahrnehmungsvorgange gegeben ist, sodass wir von unserer speziellen Frage aus zur Untersuchung einer allgemeinen Eigenschaft der sinnlichen Wahrnehmung fortzuschreiten haben.

Hier liegen nun die Verhältnisse, wie so vielfach in der

Sinnesphysiologie, so, dass uns eine rein physikalische Methode, das ist eine solche, bei der jede Feststellung in Form einer positiven Wahrnehmungsaussage auftritt, nicht zur Verfügung steht. Der Inhalt der Wahrnehmungsaussage ist uns von vorne herein nur in relativer Form gegeben, die Beziehung auf die aussagende Person ist nicht nur eine mögliche, sondern auf Grund der in diesem Falle vorliegenden Verhältnisse auch die einzig gegebene. Man könnte eine Methode, für welche der Ausgangspunkt primär auf Grund der zu untersuchenden Umstände notwendig die Beziehung des Aussageinhaltes zur aussagenden Person enthält, als „subjektive Methode" bezeichnen; bei dem Gebrauche dieses Terminus bemerken wir aber ausdrücklich, dass wir unter keinen Umständen einen weitergehenden Sinn, der die Einführung eines „Subjekts" involvieren würde, damit zu verbinden gedenken.

Es giebt auch im Gebiete der Sinnesphysiologie rein physikalische Methoden, wenn diese auch nur vereinzelt anwendbar und von einer im allgemeinen zurücktretenden Bedeutung sind, wie etwa die Beobachtung der Retinalströme oder der Pigmentwanderung in der Pigmentepithelschicht der Netzhaut oder die Beobachtung des Tensorreflexes; man kann also keineswegs sagen, dass die Anwendung der subjektiven Methode und das Gebiet der Sinnesphysiologie in ihrer Ausdehnung zusammenfielen. Die subjektive Methode ist nur eine sinnesphysiologische, und ihre Anwendung beruht auf der Annahme, deren Berechtigung wir nachzuweisen versucht haben, dass der Zusammenhang zwischen Sinnesorgan und Wahrnehmung ein in den Grenzen der Erfahrung notwendig gegebener sei. Insofern der Gegensatz zwischen positiver und relativer Form der Wahrnehmungsaussage kein disparater ist, sind auch die Grenzen der subjektiven Methode keine absoluten, es ist wiederum die Art der Fragestellung, die darüber entscheidet. Wenn man von der relativen Formulierung eines Wahrnehmungsvorganges ausgeht, dann kann man sagen, dass jede physikalische Messung auf

relativ formulierbare Wahrnehmungsvorgänge hinauslaufe, denn jede Längenbestimmung ist ein Vergleichen optischer Raumwahrnehmungen. Hat die Aussage der Wahrnehmung den Zweck, zur Darstellung von Beziehungen von Umgebungsbestandteilen ausserhalb des Körpers zu dienen, dann treiben wir etwa Physik. Fassen wir den Wahrnehmungsvorgang in seiner Bedingungsgesamtheit zum Zweck der Untersuchung der Systembedingung ins Auge, dann verwenden wir die subjektive Methode im Gebiete der Sinnesphysiologie. Die Grenzbestimmung der Aufgaben der Physiologie wird dadurch nicht berührt, denn diese erfolgt nach ganz anderen Gesichtspunkten. Alle die Begriffe, welche wir formuliert haben, sind an der Definition der Aufgabe der Physiologie nicht beteiligt, denn diese liegt darin, die Erscheinungen, welche ein in der Erfahrung gegebener Komplex lebendiger Substanz zeigt, zu untersuchen. Insofern die Wahrnehmungsvorgänge an die Komplexe lebendiger Substanz, die wir als Sinnessubstanzen bezeichnet haben, gebunden sind, ist ihre Analyse eine Aufgabe der Physiologie. Für deren Begriffsbestimmung ist es aber gleichgültig, ob die Untersuchung der Lebensvorgänge mit der physikalischen oder mittels der subjektiven Methode erfolgt.

Auf Grund unserer Auseinandersetzungen wird jede Berechtigung hinfällig, in der Theorie der Wahrnehmung eine experimentelle Psychologie als eigenes Forschungsgebiet abzugrenzen. Die Bestimmung einer wissenschaftlichen Disziplin soll stets nach inhaltlichen Gesichtspunkten erfolgen; Mechanik und Thermodynamik haben ihren eigenen Inhalt, der im Zusammenhang der Elemente gegeben ist, die Physiologie hat in der Untersuchung des vitalen Geschehens ihr in der Erfahrung bestimmbares und bestimmtes Gebiet, eine Disziplin dagegen, welche das „Ich“ oder das „Bewusstsein“ an und für sich behandelt, ist auf dem Boden der Erfahrung, wie diese im vorhergehenden zu bestimmen versucht wurde, nicht möglich und beruht auf Begriffen, welche nicht innerhalb der von uns festgesetzten Grenzen der reinen Erfahrung liegen. Soweit eine

Psychologie versuchen würde, die Analyse der Wahrnehmung unabhängig von ihrer in den Sinnessubstanzen liegenden und weiteren aussenweltlichen Bedingtheit durchzuführen, beruht sie auf der Verwechslung einer überdies unmöglichen Methode mit einem Inhalt, und diese wird dadurch nicht statthafter, dass sie allerlei metaphysische Begriffe zu ihrer Fundierung benutzen muss. Was in einer derartigen Psychologie empirisch sein könnte, das ist überhaupt keine Psychologie, sondern Sinnesphysiologie, und was in dieser angeblichen Disziplin ausserhalb der Grenzen der Begriffsbestimmung der Physiologie liegt, das hat überhaupt kein Recht, sich als Wissenschaft zu bezeichnen, weil es auf allerlei mythischen erdichteten Begriffen beruht. Ein brauchbares Ergebnis der Analyse der Wahrnehmung ist demgemäss nur dann zu erwarten, wenn dieselbe auf der von der Physiologie geschaffenen Grundlage sich vollzieht.

Da wir unsere Aufgabe dahin begrenzt haben, die Theorie der Wahrnehmung innerhalb der Grenzen der reinen Erfahrung zu behandeln, mag es dahingestellt bleiben, in welchem Umfange eine psychologische Methode in den sozialen und historischen Wissenschaften statthaft sei. Wir verkennen nicht die grossen Fortschritte, die unsere Einsicht der Verwendung derselben auf jenen Gebieten verdankt.

Die Redaktion der Vierteljahrsschrift erachtet es als ihre Pflicht, das empiriokritische System, wie jedes andere, das auf wissenschaftlichen Grundsätzen beruht, zu Worte kommen zu lassen, möchte aber grade, weil AVENARIUS, der Begründer desselben, zugleich Begründer dieser Zeitschrift ist, ausdrücklich erklären, dass sie die Anschauungen der vorstehenden Abhandlungen nicht teilt, insbesondere nicht die Auffassung, die Begriffe des Bewusstseins, des Subjekts, des Psychischen und des Willens seien sowohl ganz als in ihren Componenten „metaphysisch". —

Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

I.

Von **Paul Barth**, Leipzig.

Inhalt:

Die Erziehung ist abhängig von der Verfassung der Gesellschaft und wirkt auf diese zurück. Vier Teile der Erziehung: Zucht, Unterweisung, Unterricht, Belehrung. — Organ der Erneuerung des Stoffes der Gesellschaft ist die Familie. — Die Theorien der Entwickelung der Familienformen. — Diese aber ohne besonderen Einfluss auf die Erziehung. — Abwesenheit jeder Zucht bei den Fischer- und Jägervölkern. — Beginnende Zucht bei den Viehzüchtern und den niederen Ackerbauern. — Strenge Zucht bei den höheren, in patriarchischer Sippe lebenden Ackerbauern.

Die Erziehung ist die Fortpflanzung der Gesellschaft. Man könnte meinen, diese Definition sei zu weit, sie müsse dahin eingeschränkt werden, dass die Erziehung die geistige Fortpflanzung der Gesellschaft bedeute. Aber die Gesellschaft ist ja ein geistiger Organismus, wie ich in einer früheren Abhandlung in dieser Zeitschrift[1]) zu beweisen versucht habe. Sie kann sich also nur auf geistigem Wege, d. h. durch Einwirkung auf den Willen und die Vorstellungen fortpflanzen. Aus der physischen Fortpflanzung der in ihr vereinigten Menschen ergiebt sich nicht die Gesellschaft der neuen Generation, sondern nur das Material für dieselbe. Die Gesellschaft der Spartaner pflanzte sich nicht dadurch fort, dass Kinder geboren, sondern dadurch, dass diese Kinder zur Lebensauffassung und Lebensführung der Alten gebildet wurden.

Freilich auch dieses Material — die Kinder — muss

[1]) Im 24. Jahrgang (1900): Unrecht und Recht der organischen Gesellschaftstheorie.

von der Gesellschaft hervorgebracht werden. Sie hat dafür ein besonderes Organ, die Familie. Wie mannigfach auch die Formen und Verfassungen derselben im Laufe der socialen Entwicklung sein mögen, das Wesentliche ist die länger oder kürzer dauernde Verbindung zweier oder mehrerer Menschen verschiedenen Geschlechts, die bei keiner der mannigfaltigen Formen fehlt. Und da Physisches und Geistiges in den Anfängen ungetrennt sind, so wird die Familie in den Anfängen der Gesellschaft nicht bloss das Organ für die Erneuerung des Stoffes der Gesellschaft, sondern auch für ihre Fortpflanzung als solcher, für die Erziehung sein. Und auf allen Stufen der Kultur wird die Familie Organ der ersten Schritte der Erziehung bleiben, da diese von der physischen Aufzucht untrennbar sind.

Im allgemeinen aber werden für die Gesellschaft immer mehr Organe der Erziehung notwendig werden, je umfassender ihre Aufgabe wird, d. h. je mehr Kulturerwerb an Willensdispositionen, an Wissen und an Können auf die künftige Generation zu übertragen ist. Das Prinzip der Arbeitsteilung, das im physischen Organismus, zur Differenzierung der Zellen und zur Erzeugung mannigfaltiger Gewebe führt, wird sich auch an den Organen der Erziehung immer mehr geltend machen, aus Organen werden sich Organsysteme entwickeln.

In dieser Beziehung also, in der äusseren Organisation, die der Erziehung dient, haben wir stetige Veränderungen in der Erziehung zu erwarten, die vielleicht mit der allgemeinen Arbeitsteilung gleichen Schritt halten, vielleicht aber, — je nach besonderem Interesse oder besonderer Gleichgiltigkeit der Gesellschaft für die Erziehung — schneller oder langsamer, als im sonstigen sozialen Leben, sich durchsetzen werden.

Aber nicht bloss die äussere Organisation, so zu sagen die Form der Erziehung, wird von der allgemeinen Gliederung der Gesellschaft abhängen, auch ihr Inhalt, d. h. alles, was im weitesten Sinne zu lehren ist, wird der Wandlung unter-

worfen sein, je nach dem, was der jeweiligen Gesellschaft an Ideen, Kenntnissen, Fertigkeiten, Eigenschaften des Willens wichtig erscheint. Und ausserdem wird auch hier die Arbeitsteilung ihren Einfluss geltend machen. Im Laufe der Geschichte wird der Unterschied der Stände und Klassen grösser und macht eine nach den verschiedenen Klassen verschiedene Lebensausrüstung notwendig.

In zweifacher Hinsicht also, in Bezug auf seine Form (d. h. seine äusseren Einrichtungen) wie auch seinen Inhalt (d. h. die Ideen, die es verfolgt) wird das Erziehungswerk ein Spiegel des Lebens und der Thätigkeit der jeweiligen Gesellschaft sein. Aber nicht bloss ein Spiegel, da es den gespiegelten Gegenstand, die Gesellschaft, keineswegs unverändert lässt. Da in ihr alles in Wechselwirkung steht, so wird die Erziehung nicht bloss von dem Leben der Gesellschaft abhängig sein, sondern auch auf dieses zurückwirken. Sie wird möglicherweise durch Tradition oder durch logische Konsequenz Ideale vertreten, die dem gleichzeitigen Leben der Gesellschaft entgegengesetzt sind und so diesem eine, wenn auch nicht völlig entgegengesetzte, doch von der ursprünglichen abgelenkte Richtung geben können.

Wenn wir so die Wechselbeziehungen zwischen Gesellschaft und Erziehung verfolgen, so werden wir teils die Geschichte der letzten als Teilbewegung einer allgemeineren begreifen, teils das Auftauchen neuer Ideale in der Gesellschaft auf einen Teil seiner Ursachen zurückzuführen vermögen.

Eine Darstellung jener Wechselbeziehungen ist bisher nicht vorhanden. In dem einzigen Werke, das hierfür zunächst in Betracht käme, Lorenz von Stein's „Bildungswesen“ [1]), wird sie nur dürftig gegeben. Abgesehen von den äusseren Unvollkommenheiten, den fortwährenden Wiederholungen, der grossen Flüchtigkeit, die mannigfache Irrtümer

[1]) Drei Bände, Stuttgart 1883 und 1884, (5. und 6. Teil seiner „Verwaltungslehre“).

verursacht hat, den breiten Abschweifungen, die fast unvermittelt in das Gebiet der Staatswissenschaft übergehen, von dem Fehlen des Schlusses, wodurch das 19. Jahrhundert ausserhalb der Betrachtung bleibt, — von alledem abgesehen hat diese Arbeit noch einen grossen Mangel, nämlich eine durchgehende, auf Ungenügen des Quellenstudiums beruhende Unzulänglichkeit der Einzelheiten der Geschichte sowohl der Gesellschaft als der Erziehung. Die gangbaren Geschichten der Pädagogik — mit Ausnahme der „Geschichte des gelehrten Unterrichts" Fr. Paulsens[1]), die wenigstens für den höheren Unterricht die Bedingtheit durch geistige Strömungen nachzuweisen sucht[2]), — zeigen kein Bewusstsein der Aufgabe den Zusammenhang der Erziehung mit der Gesellschaft zu verfolgen. Im allgemeinen ist bloss die Rede von dem „kulturhistorischen Standpunkte", von dem man die Geschichte der Pädagogik treiben wolle, eine Versicherung, die ebenso wenig besagt, als wenn man eine Geschichte der Tiere vom zoologischen Standpunkte zu schreiben erklärte. Denn Kultur ist alles, was nicht Natur ist, was vom Menschen — oft gegen die unmittelbaren, natürlichen Triebe — geschaffen wurde.

Die Form nun, die äussere Organisation lässt sich a priori nicht näher bestimmen. Der Inhalt aber lässt aus psychologischen Gründen in 4 Teile zerlegen. Er muss sich erstens auf den Willen beziehen und in diesem a) gewisse, der Gesellschaft wertvolle Dispositionen erzeugen, die persönlichen und die sozialen Tugenden, b) dem Willen die Behandlung der Objekte lehren, die ohne Wissen nicht möglich ist, d. h. gewisse Fertigkeiten beibringen. Er muss aber zweitens auf das Vorstellungsleben einwirken und zwar a)

[1]) 2. Aufl., Leipzig, 1896.

[2]) Diesen Zweck verfolgt auch die kurze, aber anregende Rede, mit der F. A. Lange im Oktober 1855 seine Thätigkeit als Privatdozent in Bonn eröffnete: Ueber den Zusammenhang der Erziehungssysteme mit den herrschenden Weltanschauungen verschiedener Zeitalter, aus seinem Nachlasse veröffentlicht in den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft, III. Band (1894) S. 106ff.

das vermeintliche oder wirkliche erworbene Einzelwissen der neuen Generation überliefern, b) die Gesamtanschauung der Welt, die auf keiner Stufe fehlt, auf sie übertragen. Um die vier Teile durch kurze Bezeichnung auseinander zu halten, sei es gestattet, sie in obiger Reihenfolge bezüglich Zucht, Unterweisung, Unterricht und Belehrung zu benennen.

Unsere Betrachtung müssen wir bei den Naturvölkern beginnen, da diese nach einer bisher unerschütterten Hypothese die frühesten Stufen der Entwicklung der Kulturvölker darstellen[1]).

Bei den Naturvölkern wird die Erziehung notwendig Sache der Familie sein, oder eines grösseren Verbandes, dem die Familie selbst angehört. Jedenfalls, da keine Arbeitsteilung bei ihnen vorhanden ist, oder die Arbeitsteilung nur innerhalb der Familie stattfindet, dürfen wir auch hierfür keine besondere Organisation erwarten.

Es wäre nun ein sehr verlockender Versuch, eine der verschiedenen Entwicklungsgeschichten der Familie auszuwählen und ihre Wandlungen als ebenso viele Änderungen der Erziehung nachzuweisen. Solcher Entwicklungsgeschichten giebt es schon mehrere.

L. H. Morgan hat eine sehr bestimmte Abfolge verschiedener Verfassungen der Familie als parallelgehend mit verschiedenen Stufen der Kultur zu erweisen gesucht. Von letzteren nimmt er für die Naturepochen der Gesellschaft 6 an, nämlich 3 Stufen der „Wildheit" und 3 der Barbarei, jede derselben durch einen technischen Fortschritt gekennzeichnet. Die Unterstufe der Wildheit, die allerdings von Morgan bloss erschlossen, nicht durch ein lebendiges Beispiel belegt worden ist, kennt nur wilde Früchte als Nahrungsmittel, die Mittelstufe bricht an durch den Fischfang und den Gebrauch des Feuers, die Oberstufe beginnt mit der Erfindung des Bogens. Diese ganze Periode der Wildheit zeigt zugleich zwei Formen der Ehe, die Morgan als blutsverwandte und als Punalua-Ehe bezeichnet[2]). Die erste besteht aus leiblichen Brüdern und Schwestern, die ehelich zusammen leben, die zweite entweder aus leiblichen Schwestern, die mit fremden Männern, oder aus leiblichen Brüdern, die mit fremden Weibern eine unterschiedslos ehelich verkehrende Gruppe bilden.

Die beginnende Barbarei kennzeichnet sich durch die Töpferkunst,

[1]) Vergl. S. R. Steinmetz, Die Bedeutung der Ethnologie für die Soziologie, 26. Jahrgang dieser Zeitschrift (1902), S. 437.

[2]) Vergl. L. H. Morgan, Ancient Society, übersetzt u. d. T. Die Urgesellschaft von W. Eichhoff und K. Kautsky, Stuttgart, 1891, Anfang u. S. 323 ff.

die Mittelstufe derselben in der alten Welt durch die Zähmung von Haustieren, in der neuen Welt durch den Gartenbau, die Oberstufe durch die Verarbeitung des Eisens. Die „Paarungsfamilie", eine neue Eheform *eines* Mannes mit *einem* Weibe, die zwar ausschliesslich, aber nicht lebenslänglich mit einander leben, sondern ihren Bund öfter wechseln, entsteht bei vielen Völkern gleichzeitig mit der Barbarei, und geht auf der Oberstufe derselben in die monogamische über, die bei andern Völkern direkt auf die Punalua-Familie folgt[1]) und mit dem Beginn der Civilisation, d. h. der Erfindung der Schrift allgemein wird. Die Ausschliessung der Blutsverwandten von der Ehe, die schon in der Punalua-Familie durchgeführt wurde, dauert in wachsender Strenge fort und ist eine der wesentlichen Funktionen des „Geschlechtsverbandes", der eine Einheit mehrerer verwandter oder sich für verwandt haltender Paarungsfamilien oder monogamischer Familien darstellt.

Die blutsverwandte, die Punalua- und die monogamische Familie sind nach Morgan allgemeine, überall bei den geschichtlichen Völkern nachweisbare Stufen der Entwicklung der Familie, während die Paarungsfamilie und die patriarchalische (die Ehe eines Mannes mit mehreren Weibern) nur bei einigen Völkern als Zwischenstufen vorkommen, die erste bei den nordamerikanischen Indianern, die zweite bei den Semiten.

Auch sind die Familienformen nicht gleichmässig auf die verschiedenen Kulturstufen verteilt. Die Punalua-Familie fällt sonst in die Periode der Wildheit, bei den alten Briten aber in die Mittelstufe der Barbarei[2]).

Durch die Verschiedenheit der Familienform erklären sich nach Morgan auch die zwei verschiedenen *Verwandtschaftssysteme*, die in der Ethnologie und in der Geschichte auftreten, das *klassifizierende* und das *deskriptive*. Das erste unterscheidet zunächst die Generationen: Väter und Mütter, Söhne und Töchter, Enkel und Enkelinnen. Innerhalb der Generationen sind unter der Herrschaft der blutsverwandten Familienform alle Mitglieder derselben Generation Brüder und Schwestern. Dieses von Morgan als das „malayische" bezeichnete Verwandtschaftssystem überdauert sogar die blutsverwandte Familie und gilt noch unter der Herrschaft der Punalua-Familie. Unter der Punalua-Familie aber bildet sich eine neue Unterscheidung aus. Es werden nicht mehr alle gleichaltrigen als Brüder und Schwestern betrachtet, sondern bloss die wirklich innerhalb der Punalua-Familie Geborenen. Für den Mann heissen zwar die Kinder seiner Brüder noch wie im malayischen Systeme Söhne und Töchter, die Kinder der Schwester aber nicht mehr wie im malayischen Systeme Söhne und Töchter, sondern Neffen und Nichten, für das Weib nur noch die Kinder der Schwester Söhne und Töchter, die Kinder der Brüder aber ebenfalls Neffen und Nichten[3]). Auch dieses Verwandtschaftssystem, das „turanische" bei Morgan, besonders bei den dravidischen Völkern beobachtet, überdauert nach ihm die Familienform, der es seinen Ursprung verdankt. Es ist bei vielen Stämmen der Indianer Nordamerikas in der Sprache noch im Gebrauche, obgleich sie von der Punalua-Ehe längst zur Paarungs-Ehe übergegangen sind[4]). Diesen beiden Arten des klassifizierenden Verwandtschafts-

---

[1]) Morgan, a. a. O. S. 390 ff.

[2]) Morgan, a. a. O. S. 391.

[3]) Morgan, S. 368 f.

[4]) Das „ganowanische" System der nordamerikanischen Indianer ist im Prinzip dem turanischen gleich mit einer geringen Abweichung. Vergl. Morgan S. 373.

systems steht das deskriptive gegenüber, das aus der monogamischen Familie hervorgeht[1]) und die Beziehungen derselben nach Blutsverwandtschaft und Verschwägerung bezeichnet, den Begriff des Grades der Verwandtschaft strenger durchgeführt hat, wie er sehr bewusst im römischen Rechte ausgebildet ist[2]) und darum z. B. nicht mehr eigne Söhne und Söhne des Bruders (Neffen) gleich bezeichnet.

Ein anderes Schema hat MacLennan entworfen und als das wahre zu erweisen gesucht: Alle Rassen geben unter den neugeborenen Kindern den Knaben den Vorzug, die als Krieger und Jäger dem Stamme nützlich werden können, ziehen darum möglichst viele Knaben auf, während sie fast alle Mädchen aussetzen[3]). Dadurch entsteht Mangel an Frauen und aus diesem wieder zuerst die ganz allgemeine Sitte des Frauenraubs, dann das Prinzip der Exogamie, d. h. der Heirat eines fremden Weibes und das Verbot der Endogamie, der Heirat eines einheimischen. So liegt nach MacLennan am ersten Anfange der Geschichte nicht die Ehe der Blutsverwandten, sondern zunächst die „Promiscuity", d. h. völlig regelloser Geschlechtsverkehr[4]), dann die „Polyandrie", d. h. die Ehe mehrerer Männer mit einer oder mit mehreren Frauen, die sich besonders charakteristisch noch jetzt mit Verwandtschaft in weiblicher Linie bei den Nairen (einem Dravidastamme) und mit Verwandtschaft in männlicher Linie bei den Tibetanern zeigt[5]). Aus ihr entsteht allmählich die Monogamie. Die grosse Ausdehnung der Verwandtschaftsbezeichnungen, die in Morgan's klassifikatorischen Verwandtschaftssystemen sich zeigt, erklärt MacLennan teils aus der „Höflichkeit" der primitiven Menschen[6]), teils aus den beiden Formen der Polyandrie[7]).

Über den Ursprung der Exogamie gehen die Ansichten sehr auseinander. Maclennan führt sie, wie oben bemerkt, auf den Frauenraub zurück, E. Westermarck, wie wir weiter unten sehen werden, auf eine natürliche Abneigung gegen ehelichen Verkehr mit nahen Angehörigen, mit denen man fortwährend gemeinsam gelebt hat. Er erklärt also die Exogamie aus Scheu vor der Blutschande, während E. Durkheim (Année sociologique I, 1898, S. 1 ff.) umgekehrt diese Scheu aus der Exogamie herleitet. Nach seiner Ansicht gilt bei den Naturvölkern das Mädchen unmittelbar nach Eintritt der Pubertät, ebenso die menstruierende Frau und die Frau, die geboren hat, als unrein, d. h. ursprünglich als heilig und zwar, weil im weiblichen Blute das Blut des

[1]) Morgan S. 372.
[2]) Morgan S. 334.
[3]) Vergl. MacLennan, Studies in ancient history, (enthaltend Primitive Marriage und einige dieses Werk ergänzende Abhandlungen), London 1886, S. 90.
[4]) a. a. O. S. 92.
[5]) S. 93, S. 102 f., S. 105 f., zusammenfassend S. 114.
[6]) MacLennan, a. a. O. S. 289, S. 300. f.
[7]) S. 300 f.

gemeinsamen Ahnen, nämlich des heiligen Tieres oder der heiligen Pflanze der Gens, des „Totem", zum Vorschein kommt. So wird das Weib der eigenen Gens tabu, unberührbar, und es können zur Ehe nur Weiber einer fremden Gens, deren Totem nicht tabu ist, genommen werden. Diese Sitte, meint DURKHEIM, überlebt dann, wie alle Sitten den Glauben, der sie erzeugt hatte. Ich glaube, dass DURKHEIM der Wahrheit näher kommt als die anderen Erklärer.

Beiden, MORGAN wie MACLENNAN, wird von C. N. STARCKE[1]) und von E. WESTERMARCK[2]) widersprochen. Diese beiden verwerfen die Annahme einer ursprünglichen „Promiskuität". Anfänglich „sucht der Mann eine Arbeiterin, eine Wirtschafterin", sagt STARCKE[3]). Und da er nur eine ernähren kann, so nimmt er nur eine als ständige Gefährtin. Das Interesse für die Kinder liefert später einen Beweggrund für die Polygamie, wenn die ökonomischen Mittel dafür ausreichen, in der aber eine Frau immer die eigentliche Ehefrau bleibt. Das Gegenstück, die Polyandrie, ist nur die Ehe des ältesten von mehreren Brüdern, der die jüngeren Brüder als Liebhaber seiner Frau zulässt, eine besonders in Tibet aus der Armut des Landes entstandene und herrschende Sitte[4]). Und „die Polygamie muss schwinden, sobald die fortschreitende Entwicklung die dauerhaften Motive und die Grundkräfte mehr zur Geltung bringt"[5]).

Auch E. WESTERMARCK bestreitet die Promiskuität als Urzustand ebenso wie jede Art der „Gemeinschaftsehe". Die grosse Ausdehnung der Namen Vater, Mutter, Bruder, Schwester, Sohn, Tochter erklärt er nicht, wie MORGAN, aus einem auf Gruppenehe beruhenden Verwandtschaftssysteme, sondern wie zum Teile MACLENNAN aus „Ansprachezwecken"[6]), d. h. als Höflichkeitsform. Die Eifersucht erscheint nach WESTERMARCK schon bei den Säugetieren, erst recht also beim primitiven Menschen und führt notwendig zur Monogamie[7]). Die Exogamie und die Blutschandeverbote erklärt WESTERMARCK nicht aus dem Frauenraube, sondern aus der seelischen Unmöglichkeit geschlechtlicher Liebe zwischen den allernächsten Verwandten, überhaupt „zwischen Personen, die von Kindheit an beisammen gewohnt haben"[8]). Polyandrie und Polygamie sind nach WESTERMARCK keineswegs häufige, durch wirtschaftliche Umstände oder durch numerisches Ueberwiegen des einen Geschlechts verursachte Ausnahmen von der Regel der Monogamie[9]), bis höhere Gesittung diese zur ausschliesslichen Norm macht.

Alle diese Theorien halten bei aller Abweichung im einzelnen doch gemeinsam daran fest, dass die Blutsverwandtschaft, die zuerst nur aus gemeinsamer Abstammung von einer Mutter hergeleitet wird, also nur auf

[1]) C. N. STARCKE, die primitive Familie, Leipzig 1888.
[2]) Geschichte der menschlichen Ehe, deutsch von E. KATSCHER und R. GRAZER, Jena 1893.
[3]) STARCKE, a. a. O. S. 274.
[4]) STARCKE, S. 144 ff. und S. 283.
[5]) S. 283.
[6]) WESTERMARCK, a. a. O. S. 540.
[7]) a. a. O. S. 541.
[8]) S. 545 f.
[9]) S. 547 f.

Mutterrecht beruht, die Quelle aller weiteren Bildungen sei. Ihnen gegenüber hat neuerdings H. Schurtz[1]) zu erweisen gesucht, dass nicht die Blutsverwandtschaft, sondern der Geselligkeitstrieb nicht verwandter aber gleichaltriger junger Männer die eigentümlichen Erscheinungen der Gruppen-Ehe hervorbringe.

So herrscht über die Entwicklung der Familie und über die treibenden Faktoren derselben keineswegs Übereinstimmung. Indessen, auch wenn die Entwickelungsgeschichte der Familie feststünde, so wäre es fraglich, ob sie so viel für unser Thema bedeutete, dass die Erziehung ihr parallel ginge. Es scheinen andere Momente des primitiven Lebens zu sein, die sich in der Erziehung geltend machen.

Ein sehr wichtiger Bestandteil der ersten Erziehung, vielleicht der wichtigste ist die Zucht, d. h. die Erzeugung von Willensdispositionen, die Einpflanzung der persönlichen und der sozialen Tugenden. Das primitivste wäre nun, wenn diese Zucht ganz fehlte, wenn man zwar Fertigkeiten, Wissen und Weltansicht den Kindern überlieferte, — was zum grossen Teile unwillkürlich, durch den blossen Nachahmungstrieb der Kinder zu stande kommt — die absichtliche sittliche Erziehung aber insofern gänzlich unterbliebe, als Unterdrückung der unerwünschten Eigenschaften, der persönlichen und sozialen Untugenden nicht stattfände.

Einen solchen primitivsten Zustand finden wir nun wirklich — nach den sorgfältigen Forschungen von S. R. Steinmetz[2]) — am häufigsten bei den von den Ethnologen sogenannten „unstäten" (d. h. von Fischfang und Jagd lebenden) Völkern, nämlich denjenigen Indianern Nordamerikas, die noch auf dieser Stufe verharren, den Patagoniern, den Feuerländern, den Eskimovölkern, den Ainos (auf Yezo), den Australiern und den Tasmaniern. Bei ihnen allen werden die Kinder „verwöhnt". Sie werden viel ge-

[1]) Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft. Berlin, 1902, besonders S. 72 ff.

[2]) Das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern bei den Naturvölkern. In der Zeitschrift für Sozialwissenschaft, herausg. von J. Wolf, I, (1898) S. 614 f.

liebkost und nie bestraft, auch nicht für grobe Unarten, höchstens, dass sie bei den Nord-Australiern „wenn gar sehr lästig von der Mutter auf die Erde gesetzt und auf einige Stunden allein gelassen werden“[1]). Bisweilen werden die Kinder auch von beiden Eltern vernachlässigt[2]), jedenfalls aber niemals erzogen. Nur die für das Leben nötigen technischen Fertigkeiten werden gelehrt. Bei den Arawak-Indianern z. B. wird der Knabe früh an Rudern, Fischen und Jagen gewöhnt, die Mädchen helfen schon bald ihrer Mutter[3]). Ebenso verhält es sich bei den Grönländern[4]).

Was nun die Familienverhältnisse der von Fischfang und Jagd lebenden Völker betrifft, so sind sie sehr verschieden. E. Grosse[5]) findet bei den Feuerländern die polygyne Ehe[6]), bei der grossen Mehrzahl der niederen Jägervölker die monogyne Ehe[7]), desgleichen bei den höheren Jägervölkern[8]). Um die Exogamie zu sichern, d. h. das oben erwähnte Prinzip, dass die Frau nie aus einer blutsverwandten Gruppe genommen werde, sind manche Stämme in Gruppen geteilt, die als Nachkommen einer Mutter betrachtet werden, deren Mitglieder nicht unter einander heiraten dürfen. Von den niederen Jägervölkern haben die Australier solche Gruppen[9]), von den höheren fast alle Indianer, die dazu gehören[10]). Bei den Indianern der nordamerikanischen Westküste fehlt auch nicht die Rechnung der Verwandtschaft und Vererbung in männlicher Folge[11]). Die meisten der niederen Jägervölker leben ohne Häupt-

---

[1]) Steinmetz, a. a. O. S. 613.

[2]) So bei den Indianern Kaliforniens, nach Steinmetz, Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe, II, Leiden u. Leipzig, 1894, S. 182.

[3]) Steinmetz, Ethnolog. Studien II, S. 183.

[4]) Steinmetz, a. a. O. S. 185.

[5]) Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft. Freiburg und Leipzig, 1896.

[6]) a. a. O. S. 44.

[7]) a. a. O. S. 45.

[8]) a. a. O. S. 73.

[9]) Vergl. Grosse, a. a. O. S. 50, auch Morgan. S. 41 ff.

[10]) Vergl. Starcke, S. 31.

[11]) Grosse, a. a. O. S. 83 f. Starcke, S. 31.

linge[1]), dagegen hat fast jeder höhere Jägerstamm einen Häuptling, der freilich weniger Macht als Rang besitzt[2]). Die Häupter einer Hausgemeinschaft, einer Sippe, haben mehr Autorität.

Warum wird nun bei diesen Jägerstämmen keine Willenserziehung geübt? Die Formen der Familie sind bei ihnen so mannigfaltig, dass sie nicht die Ursache der bei allen gleichmässigen Abwesenheit jeder Kinderzucht sein können[3]), wir also eine andere Ursache suchen müssen. Wahrscheinlich liegt sie darin, dass für ihr ganzes Leben die impulsiven, unmittelbaren Handlungen genügen. Die erste höhere Bildung des Willens — über das blos Impulsive hinaus — fordert der Krieg, der beständige Unterordnung unter eine Autorität verlangt und die Autorität selbst dadurch befestigt. Die Jägervölker aber führen sehr wenig Krieg. Sie haben keinen Besitz, kein Vermögen, das andere Völker zum Angriffe reizen könnte. Und wenn sie dennoch angegriffen werden, so können sie ihr Territorium leicht räumen, ohne wertvolles Vermögen zurückzulassen und so dem Angriffe ausweichen. Im Sommer wandern sie ohnehin immer, erst im Winter vereinigen sie sich in festen Dörfern[4]). Da der Krieg bei ihnen so selten ist, darum haben die niederen Jägerstämme, wie oben bemerkt, keinen Häuptling, die höheren einen Häuptling ohne besondere Autorität. Der Krieg aber allein kann auf dieser Stufe die Zucht des Willens bewirken. Wo er fehlt, haben die Alten ihren Willen nicht in Zucht, finden darum auch keinen Grund, den Willen ihrer Kinder in Zucht zu halten[5]).

---

[1]) Grosse, a. a. O. S. 39.

[2]) Grosse, a. a. O. S. 72.

[3]) Wie H. Spencer und der holländische Ethnograph Wilken meinen. Vergl. Steinmetz, Ethn. Studien II, S. 204.

[4]) Grosse, S. 67.

[5]) Eine einzige Ausnahme scheinen die Feuerländer zu machen. Obwohl sie auf der denkbar niedrigsten Stufe der Kultur stehen, zeigen sie doch nicht gänzlichen Mangel an Kinderzucht. Vgl. Steinmetz Ethn. Stud. II, S. 200. Anders derselbe in der Zeitschr. f. Sozialw. I, S. 611.

Aber es giebt auch Naturvölker, bei denen schon eine gewisse Erziehung vorhanden ist. Es werden den Kindern persönliche Tugenden eingepflanzt, besonders die Tapferkeit und Abhärtung gegen Schmerz und Wetter, und, was die sozialen Tugenden betrifft, so wird wenigstens das Gegenteil, die Untugend, besonders Widerspenstigkeit gegen die Eltern durch Strafen bekämpft. Die Fertigkeiten werden vielleicht sorgfältiger gelehrt. Bei den Apachen lernen die Knaben schon frühe den Gebrauch der Waffen[1]). Bei den Guaycurus (am Paraguay) werden die Knaben frühe an den Krieg, die Mädchen an die Arbeit gewöhnt[2]).

Dies ist gegenüber der ersten Gruppe nichts prinzipiell Neues. Wohl aber ist neu, dass z. B. der Tlinkit-Indianer (an der Westküste von Kanada) sein Kind züchtigt, wenn es sich weigert, im Winter ins kalte Wasser zu gehen[3]). Ferner werden die Kinder gewöhnt, Schmerzen zu ertragen. Und erst nach allerlei peinlichen Proben, nach der sogenannten Initiation, die sehr verbreitet ist, wird der Knabe unter die Erwachsenen des Stammes als Krieger aufgenommen[4]).

Aber auch Unbotmässigkeit wird bekämpft. Bei den Aleuten (auf den aleutischen Inseln, westlich von Alaska) werden Ungehorsam und unbedeutende Vergehen blos mit einem Verweise, gröbere Verletzungen der Sitte mit ein- oder mehrtägigem Fasten bestraft[5]). Ausser Strafe haben die Eltern als Abschreckungsmittel noch den Zorn des bösen Geistes. Die Tupi (an der Küste Brasiliens) kratzen in der Nacht ihre Kinder mit einem Fischzahne, vorgebend, dass der böse Geist dies gethan habe, um nachher mit ihm drohen

[1]) Steinmetz II, S. 190.
[2]) Steinmetz II, S. 195.
[3]) Steinmetz II, S. 194. Steinmetz unterscheidet „anfangende Erziehung ohne oder fast ohne Kasteiung und „strenge Zucht". Da es sich aber nur um einen graduellen Unterschied handelt, so habe ich diese beiden Gruppen zusammengenommen.
[4]) Vergl. Steinmetz, Zeitschrift für Sozialw. I, S. 626. Beispiele der Initiation bei Steinmetz II, S. 195, auch bei Letourneau, L'évolution de l'éducation, Paris 1898, S. 51, 87, 91, 144, 145, 154 und bei Schurtz, S. 96ff.
[5]) Steinmetz II, S. 201.

zu können[1]). Also in Bezug auf die sozialen Tugenden wird wenigstens offene Widerspenstigkeit geahndet.

Die Mädchen werden auf dieser Stufe zur Keuschheit angehalten, sie wohnen oft getrennt von den Jünglingen am anderen Ende des Dorfs. Während Steinmetz bei den 32 Völkern, die er als jeder Kinderzucht ermangelnd anführt, kein Beispiel der Erzwingung der Keuschheit der Mädchen erwähnt, giebt er in der zweiten Gruppe dafür an: die Omaha (um den Winnibagosee in Kanada)[2]). Die Viehzüchter und niederen Ackerbauer halten alle viel auf Keuschheit der Mädchen, da nur unberührte Mädchen als Frauen verkauft werden können[3]).

Wie in mancher Hinsicht — durch die Hilfe des „bösen Geistes" — der religiöse Glaube auf dieser zweiten Stufe förderlich für die Erziehung ist, so wird er doch auch vielfach ihr hinderlich. Bei einigen Völkern ist noch ein grosses Hindernis für die Energie der Erziehung die teilweise aus religiösen Vorstellungen entstandene sogenannte, „Teknonomie", d. h. die Sitte, dass der Knabe, sobald er geboren ist, als der eigentliche Herr der Familie betrachtet wird, dass der Vater ihn niemals straft, dass die ganze Erziehung sich auf Unterweisung, Unterricht und Belehrung beschränkt, in sittlicher Beziehung aber die angeborenen wilden Instinkte herrschen. Auf den Gesellschaftsinseln folgt der erstgeborene Sohn eines Häuptlings gleich im Augenblick seiner Geburt seinem Vater nach, und zwar nicht bloss in bezug auf den Titel, sondern auch in der oft bis zur Anbetung gesteigerten Ehrfurcht, die man ihm fortan erweist[4]). Der Vater wird so bloss des Sohnes Stellvertreter. Das ist in der Familie des Häuptlings am sichtbarsten und auffälligsten, verhält sich aber ebenso auch in den anderen

[1]) Steinmetz II, S. 195.
[2]) a. a. O. S. 191.
[3]) Grosse, S. 106, ff. Westermarck, S. 56 ff.
[4]) Vergl. Steinmetz II, S. 222 ff. Tylor weist die Teknonomie von 350 Völkern, die er untersuchte, bei dreissig nach. Vergl. Steinmetz, II, S. 237.

Familien. Bei anderen Völkern, z. B. bei den Javanen ist von dieser Teknonomie nur noch ein Rest geblieben, nämlich die Sitte, dass die Eltern den Namen des Kindes annehmen. Wenn ein javanisches Kind den Namen Sariman empfängt, so heissen seine Eltern fortan Paq-Sariman, Vater des Sariman, und Boq-Sariman, Mutter des Sariman. Von gleicher Bedeutung, wie die Teknonomie ist bei den Völkern, die noch Mutterrecht haben, das ihr ganz analoge Vasu-Wesen, d. h. die Unterordnung des mütterlichen Oheims unter seinen Neffen, bei dem er Vaterstelle vertritt, wie dies auf den Fidschi-Inseln, auf Samoa, den Palau-Inseln und an anderen Orten beobachtet worden ist[1]).

Ueber den Ursprung beider Sitten führt Steinmetz[2]) vier teils wirklich gegebene, teils mögliche Erklärungsweisen an. Die erste derselben sieht in der Teknonomie nur einen der häufigen Fälle des Namenwechsels des Naturmenschen, der sich oft nach einem neu erworbenen wertvollen Besitze, in diesem Falle nach dem Kinde, nenne. Dagegen spricht, dass man nach sonstiger Analogie eher die Umkehrung, die Uebertragung des Namens der Eltern an das Kind zu erwarten hat[3]). Die zweite sieht in der Annahme des Namens des Sohnes durch den Vater und in der ganzen Unterordnung des Vaters unter ihn nur den Ausdruck der Liebe, durch die sich der Vater die vom Sohne einst ihm darzubringenden Totenopfer sichern will. „Mit der strengen Vaterherrschaft als Grundlage der Familie stellt sich der Ahnenkult stets ein“[4]). Aber die Teknonomie gilt auch häufig im Matriarchate, muss also noch andere Ursachen haben. Die dritte Hypothese ist die, dass nach einem weit verbreiteten Glauben bei der Geburt des ersten Kindes die Seele der Eltern in das Kind übergeht, die Eltern also keine weitere Daseinsberechtigung haben, womit, sowie mit der allgemeinen Geringschätzung des Lebens bei den Naturvölkern, auch die in Melanesien und anderswo allgemeine Tötung der Alten zusammenhänge. Steinmetz weist diese Hypothese nicht ganz ab (S. 232, 235, 248), sondern glaubt sie vereinbar mit einer vierten Erklärungsweise. Diese von dem verdienstvollen holländischen Forscher Wilken und dem so sehr sorgfältigen berühmten Anthropologen Tylor angenommen, sieht in der Teknonomie eine ähnliche Bedeutung wie in der bekannten weit verbreiteten Couvade, dem Männerkindbette, durch das der Mann symbolisch seine Rechte auf das neugeborene Kind geltend machen will, das also ein Symptom des Ueberganges des Matriarchats in das Patriarchat ist. Wilken stellt auch die Teknonomie in diesen Uebergang; wo die Mutter sich nach dem Kinde benennt, sieht er nur eine höfliche Nachahmung des väterlichen Namens. Tylor hingegen findet sie dem Matriarchate gleichzeitig und nur unter ihm durch das Interesse des Mannes geboten; wo sie im Patriarchate vorkommt,

[1]) Vergl. Steinmetz II, S. 242 ff.
[2]) II, 227 ff.
[3]) Steinmetz II, 228 ff.
[4]) Steinmetz II, S. 229.

scheint sie ihm blosses „Ueberlebsel". Diese Frage der Zeitbestimmung ist sekundär. Im ganzen dünkt mich, dass diese vier Erklärungen sich nicht ausschliessen, sondern ergänzen.

So sehr diese beiden Sitten, Teknonomie und Vasu-Wesen, der Zucht auch entgegenwirken, ein wichtiger Anfang derselben besteht doch bei den hier angeführten Völkern. Und es ist nicht zufällig, dass unter ihnen — der zweiten und dritten Gruppe bei STEINMETZ — nach diesem nur sehr wenige als unstäte Völker, die meisten als Viehzüchter — besonders in der dritten Gruppe: Aleuten, Kurden (in Kleinasien), Basutos (in der Kapkolonie) — Ackerbauer oder Jägerbauer, d. h. solche, die Ackerbau und Jagd vereinigen, zu bezeichnen sind.

Die Familienverhältnisse sind hier, wie bei den unstäten Völkern, den Jägern und Fischern, auch sehr mannigfach. Besonders herrscht bei den Viehzüchtern als charakteristische Form die Kauf- und Raubehe vor[1]).

So wird es auch hier nicht eine neue Verfassung der Familie sein, die den höheren Grad der Erziehung hervorbringt, sondern die über das Primitivste schon erhobene Art der Lebensfürsorge. Der Viehzüchter und der Ackerbauer haben infolge der besonderen Beschaffenheit ihres Besitzes eine regelmässigere Arbeit als der Jäger, dem nur durch sein eigenes Bedürfnis, nicht durch das der Haustiere oder durch die Wachstumsbedingungen der Kulturpflanzen seine Arbeit reguliert wird. So müssen beide schon im Frieden ihren Willen der Erfüllung regelmässiger Pflichten unterwerfen.

Noch notwendiger ist das im Kriege, der immer und überall die Unterordnung des Einzelnen unter die Zwecke der Gemeinschaft fordert. Die Kriege aber sind eben für die Viehzüchter und Ackerbauer häufiger. Unter den ersten befinden sich die kampflustigsten und grausamsten aller Naturvölker, wie die Masai (in Ostafrika um den Äquator). Beide, Viehzüchter wie Ackerbauer, haben nicht bloss einen Vorrat an Lebensmitteln wie die Jäger, sondern Vermögen an Vieh

[1]) Vergl. GROSSE. S. 104 ff.

und Ackerboden, also viel begehrenswertere Besitzobjekte. Beide können ausserdem nicht so leicht ihr Land aufgeben und sofort ein gleichwertiges finden. Beide werden also häufiger angegriffen werden und sich wehren müssen. Nichts aber entwickelt die Disziplin des Willens mehr als der Krieg. Und die Alten werden so naturgemäss empfindlicher gegen den undisziplinierten Willen der Kinder.

Aber diese Völker, bei denen sich der Anfang der Zucht im oben festgestellten Sinne findet, d. h. die Züchtung persönlicher Tugend, der Tapferkeit, und Unterdrückung socialer Untugend, der Widerspenstigkeit, sind noch keineswegs die höchsten der Naturvölker. Man muss zu den Naturvölkern alle diejenigen rechnen, deren gesellschaftlicher Zusammenhang noch auf der Blutsverwandtschaft, — wenn Schurtz Recht hat, verbunden mit dem ursprünglichen Geselligkeitstriebe, — nicht auf einer künstlichen Gliederung der Volksgenossen beruht. Und dazu gehören auch noch diejenigen Völker, deren soziale Einheit die patriarchale Sippe, ein sehr fest gefügtes Gebilde, und deren Wirtschaft schon ein Ackerbau mit einer gewissen Technik, nicht mehr der primitive Hackbau ist. Dieser letzte kommt selten allein vor, meist in Verbindung mit Viehzucht wie z. B. bei den Kaffern [1]), und begründet keine höhere Kulturstufe. Ein entscheidender Fortschritt dagegen zeigt sich entweder in Anwendung von Zugtieren und Düngung, dem speziell sogenannten Ackerbau, oder in Düngung mit künstlicher Bewässerung, dem sogenannten Gartenbau[2]). Als einziger Nahrungserwerb, ohne Städte und ohne Industrie, ist beides jetzt selten geworden. Die Dorfgemeinden Indiens bieten noch Beispiele der Wirtschaft dieses Typus, aber keine reinen Beispiele, da über ihnen noch ein sozialer Überbau aus Brahmanen, Kriegern, Industrie und englischen Beamten liegt.

[1]) Vergl. Ed. Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft der Menschen. Leipzig, 1896, S. 465f. Auch J. Lippert Kulturgeschichte der Menschheit, I, Stuttgart, 1886, S. 449ff.

[2]) Hahn, a. a. O., S. 388ff.

Dagegen sind eine Anzahl geschichtlicher Völker durch diese Stufe des Gartenbaus oder diejenige des reinen Ackerbaus hindurchgegangen. Die Azteken Mexikos und die Peruaner des Inkareiches haben von Gartenbau gelebt. Aber beide sind nicht mehr den Naturvölkern zuzurechnen, beide scheinen bereits in einer künstlich, nach Ständen gegliederten Gesellschaft gelebt zu haben, zeigen jedenfalls einen fest organisierten Priesterstand, der dem Charakter der reinen Naturvölker widerspricht. Die europäischen Kulturvölker leben vom Ackerbau, nach patriarchalischen Sippen gegliedert, in den letzten Zeiten der sogenannten Vorgeschichte, die in die geschichtliche Zeit durch Sagen hinüberklingen. So die Stämme, die Homer schildert, die Germanen, die Tacitus beschreibt.

Und eine Folge des Ackerbaues scheint es, dass diese geschichtlichen Völker in der Periode der patriarchalischen Sippe eine Verschärfung der Zucht zeigen gegenüber den zuletzt angeführten Naturvölkern.

Die Erziehung bei Homer unterscheidet sich sehr deutlich von der eben betrachteten Stufe, auf der bloss der Ungehorsam bekämpft wird.

Was die Zucht betrifft, so werden zunächst die für das kriegerische Leben nötigen persönlichen Tugenden ebenso verlangt, wie bei primitiven Völkern. Der alte Peleus giebt seinem unmündigen Sohne Achilleus den alten Phoinix mit, damit er ihm die Thaten des Krieges lehre[1]). Und es ist selbstverständlich, dass die Feigheit, über die so oft harter Tadel hervorbricht[2]), an der heranwachsenden Jugend möglichst bekämpft, die Tapferkeit möglichst gefördert wird. Hierin aber liegt kein Hinausgehen über die zuletzt genannten Naturvölker.

Anders in bezug auf die sozialen Tugenden. Denn es wird nicht bloss Ungehorsam gegen alle Älteren ver-

[1]) Ilias IX, v. 438 ff.
[2]) z. B. Il. III, 39 ff.

pönt, sondern auch positive Verehrung verlangt. Sogar einen Älteren auszufragen, gilt als unbescheiden[1]). Und die scheue Ehrfurcht, die der Jüngling vor dem alten Manne haben muss, wird mit demselben Worte (*αἰδώς*), wie die Ehrfurcht vor den Göttern bezeichnet[2]). Gegen die Mutter ist die Ehrerbietung geringer als gegen den Vater, da die Frauen überhaupt den Männern gegenüber eine dienende Stellung haben. Daher die bekannte, allerdings sehr sachliche Zurechtweisung Penelopes durch ihren Sohn Telemach[3]).

Die speziell weiblichen Tugenden, die Schamhaftigkeit und die Keuschheit, werden, wie wir oben sahen, oft auf der zweiten Stufe der Erziehung, bei Viehzüchtern und niederen Ackerbauern, geschätzt. Auch bei Homer wird die Sittsamkeit und die Keuschheit der Jungfrauen dadurch gesichert, dass sie vor der Verheiratung von fremden, nicht verwandten Männern sich fern halten müssen[4]).

Von den Fertigkeiten sind zunächst die für den Krieg notwendigen Gegenstand der Unterweisung. Phoinix lehrt seinen Zögling Achilleus Redner der Worte und Thäter der Werke zu sein[5]). Auch der zuerst genannte Teil, die Beredsamkeit ist ein Erfordernis des Krieges Denn der König darf bei Homer keine Entscheidung auf eigene Faust treffen, sondern nur nach der Beratung mit der Versammlung

---

[1]) Od. III, 14 u. 24

[2]) Vergl. die eben angeführte Stelle der Odyssee, wo das Substantiv *αἰδώς* steht mit dem formelhaften, öfter (z B. Il. XXIV, 503) gebrauchten: *αἰδεῖο θεούς*, und Od. XXI, 28: *θεῶν ὅπιν ᾐδέσατο*.

[3]) Od. XXI, 350—353: „Geh ins Haus und besorge deine Arbeit, den Webstuhl und die Spindel und gebiete den Dienerinnen an ihr Werk zu schreiten. Der Bogen wird der Männer Sorge sein, besonders meine; denn mein ist die Gewalt im Hause".

[4]) Vergl. Od. VI, 286—88. Eine Ausnahme machen nur öffentliche Aufzüge und Reigentänze, an denen beide Geschlechter teil nehmen. Vergl. Il. XVIII, 567 ff., auch 590 ff. Diesen Hinweis auf die besondere weibliche Erziehung verdanke ich der Arbeit von R. F. J. Klötzer, die griechische Erziehung in Homers Ilias und Odyssee, Zwickau, 1891, die im übrigen weniger von der Erziehung der homerischen Zeit als von deren allgemeinen Sitten handelt, aber auch für diese nur eine Zusammenstoppelung von Stellen bringt, ohne sich von irgendwelchen soziologischen oder psychologischen Begriffen leiten zu lassen.

[5]) Il. IX, 443.

der freien Männer, in der jeder, selbst ein Thersites, aufzutreten und das Gewicht seiner Gründe geltend zu machen berechtigt ist. Wer also etwas erreichen will, muss die Künste der Rede verstehen. Diese wird an Nestor nicht geringer geschätzt als an anderen die Tapferkeit[1]). Doch auch für die Friedenszeiten ist die Beredsamkeit nützlich. Mit begeisterten Worten wird der Redner der Volksversammlung geschildert, den alle wie einen Gott anschauen[2]). Die gleiche Schätzung der Beredsamkeit werden wir später bei den Azteken Mexikos finden, die, wie oben bemerkt, über die Naturform der sozialen Organisation schon hinaus gewachsen sind, aber doch noch vieles ihr Verwandtes zeigen. Kein Wunder daher, dass die Beredsamkeit die Hälfte der homerischen Unterweisung ausmacht.

Dass Wissen und Weltanschauung, wie bei allen schon in Betracht gezogenen Völkern, auch in der homerischen Welt der Jugend überliefert werden, ist selbstverständlich. In der That lernt Achill von Chiron die Heilmittel für die Wunden[3]), und auch die Lieder von berühmten Thaten, die er zur Laute singt[4]), muss er in seiner Kindheit und Jugend gelernt haben.

In den Naturformen der Gesellschaft giebt es zwar schon Unterschiede des Reichtums und der Vornehmheit, auch den grossen Gegensatz zwischen Freiheit und Sklaverei. Bei Homer finden wir Vornehme und Gemeinfreie (*Ἀχοί*), unterhalb ihrer die Klasse der Sklaven. Aber noch sind die Stände nicht schroff getrennt, noch giebt es keinen auf öffentlichem Rechte beruhenden Unterschied zwischen Privilegierten und Volk, noch ist der Verkehr zwischen Herren und Sklaven fast wie zwischen Gleichen. Odysseus und Telemach verkehren freundschaftlich mit Eumaios und mit

---

[1]) Il. II, 370 ff. wünscht Agamemnon, er hätte zehn Ratgeber von gleicher Beredsamkeit wie Nestor; dann würde Troja bald wanken. Ebenso wird Odysseus' Klugheit und Beredsamkeit sehr gepriesen.

[2]) Od. VIII, 170 ff.

[3]) Il. XI, 832.

[4]) Il. IX, 186 f.

Eurykleia[1]). Nausikaa spielt Ball mit ihren Dienerinnen. Auch gilt noch keine Arbeit als gemein, als zu niedrig für die Vornehmen. Andromache füttert die Rosse ihres Mannes, wenn es nicht Hektor selbst thut[2]), Laertes lebt unter seinen Dienern auf dem Lande und behackt selbst den Garten[3]), Nausikaa hilft ihren Dienerinnen beim Waschen[4]).

Demgemäss giebt es in der Erziehung keinen Unterschied des Standes. Der Sohn der Sklavin wird mit den ehelichen Kindern zusammen in gleicher Weise erzogen; erst nach dem Tode seines Vaters, bei der Erbteilung, wird er von seinen Halbbrüdern, mit einem geringeren Erbe, als sie sich selbst zuteilen, abgefunden[5]). Eumaios, als Kind phönizischen Seeräubern abgekauft, wird von Odysseus' Mutter mit ihrer Tochter Ktimene zusammen aufgezogen und erfreut sich derselben Rechte, wie die Tochter des Hauses, bis diese sich verheiratet[6]).

Dass endlich die soziale Arbeitsteilung bei Homer noch nicht so weit vorgeschritten ist, dass es einen Stand der Erzieher geben könnte, verrät sich besonders auch in seiner Sprache, in der sich weder für „Lehrer" oder „Erzieher" noch für Erziehen ein spezifischer Ausdruck findet, dieses letzte vielmehr mit demselben Worte wie das physische „Aufziehen" (*τρέφειν*) bezeichnet wird, neben dem noch das überall, auch auf tieferen Stufen vorhandene Unterrichten, als *διδάσκειν* besonders benannt wird[7]), der spätere terminus technicus für Erziehen (*παιδεύειν*) aber durchaus fehlt.

Mit der homerischen Gesellschaft steht auf gleicher Stufe die germanische, die uns Tacitus schildert. Auch sie be-

---

[1]) Ueber Telemach und Eumaios vergl. Od. XVI, 20ff., über Odysseus, Eumaios und den Rinderhirten Od. XXI, 223ff., über Odysseus und Eurykleia Od. XIX, 474ff., über Telemach und Eurykleia Od. II, 363ff. Vergl. Klötzer, a. a. O. S. 6.

[2]) Il. VIII, 186ff.

[3]) Od. XXIV, 226ff., auch XI, 187ff. Vergl. Klötzer, a. a. O.,

[4]) Od. VI, 25ff. Vergl. auch Od. VII. 5f.

[5]) Od. XIV, 202ff.

[6]) Od. XV, 363ff.

[7]) Vergl. z. B. Il. IX, 442.

ruht noch auf der Blutsverwandtschaft. Die Germanen kämpfen, geordnet nach „Familien und Geschlechtern“ [1]), wie die Krieger Homers nach Phratrien (Bruderschaften), d. h. Vereinigungen blutsverwandter Geschlechter, und nach Stämmen, d. h. Vereinigungen mehrerer Phratrien, geordnet sind [2]). Ihre Wirtschaft wurzelt in dem allerdings noch nicht sehr intensiven Ackerbau und in der vielleicht noch stärker als in der homerischen Welt betriebenen Viehzucht. Beiderseits ist der Verkehr über den Tauschhandel noch nicht hinausgekommen. Das germanische Königtum beruht, wie das homerische, nicht auf der Macht, sondern auf dem moralischen Einflusse des Königs [3]).

Die Familie erzieht den Knaben zur Tapferkeit. Wenn die Erziehung beendet ist, wird er in feierlicher Weise in einer Versammlung der Geschlechtshäupter vom Vater oder einem Verwandten mit Schild und Speer geschmückt [4]). Die Töchter müssen mit den Frauen nicht bloss alles für den Haushalt Nötige besorgen [5]), sondern, wie es scheint, sogar den Ackerbau [6]), werden also durch die Mütter von Kindheit an in den Kreis ihrer Pflichten eingeführt. Da die Redekunst zu den Erfordernissen des Königtums, und, da in der Volksversammlung jeder reden darf, wohl auch des freien Standes gehört [7]), so wird der junge Germane sie ebenso wie der junge Grieche bei Homer von seinem Vater oder von dessen Stellvertreter gelernt haben.

Sehr lehrreich wäre es, wenn man mit der ältesten griechischen und der ältesten germanischen Erziehung diejenige vergleichen könnte, die von den alten, Indien erobernden Ariern geübt wurde. Aber die Veden, die ihre Religion enthalten, — einen naturalistischen Polytheismus, der

---

[1]) Tacitus, Germania, K. 7: „Familiae et propinquitates“.
[2]) Il. II, 362 ff.
[3]) Tacitus, a. a.: O. K. 11.
[4]) Tacitus, K. 13.
[5]) a. a. O. K. 25.
[6]) K. 15.
[7]) K. 11.

durchaus die gleiche geistige Stufe verrät, wie die homerische Religion und die der alten Germanen, — berichten uns nichts über die Erziehung der Jugend[1]), ebenso wenig, wie es scheint, die grossen Epen, die den Kampf um die indische Tiefebene schildern.

Die Strenge nun, die wir bei den Achäern und bei den Germanen in der Erziehung finden, dürfen wir keineswegs aus der Alleinherrschaft des Mannes ableiten. Steinmetz[2]) erweist ganz klar, dass auch im Matriarchate der Mann, zwar nicht der Vater, aber der mütterliche Oheim regiert, der Unterschied der Familienverfassung also dem Kinde gegenüber nicht in Betracht kommt. Vielmehr scheinen die drei Stufen der Zucht, die wir als deutlich unterscheidbar feststellen konnten, 1) Abwesenheit jeder Zucht, 2) Erzwingung der Tapferkeit (bei den Mädchen der Keuschheit) und Bekämpfung des Ungehorsams, 3) Züchtung positiver sozialer Tugend, besonders der Ehrfurcht vor den Alten auf der schärferen Disziplin des Willens der Erwachsenen zu beruhen, die durch zunehmende Planmässigkeit der Lebensfürsorge erzeugt wird. Diese ist zuerst recht dürftig, nicht ernster als das Spiel des Kindes[3]). Da der Wilde selbst sein Leben lang ein spielendes Kind bleibt, so kann er auch seine Kinder nicht erziehen, zumal das Kind der Naturvölker sehr frühe selbständig wird[4]). Aber einmal hört das Spiel auf oder vielmehr es vereint sich mit regelmässiger Arbeit. Es erhebt dann den Menschen aus einem blossen Triebleben zu einem teilweise wenigstens wählenden und seine Triebe weiteren, mittelbaren Zwecken unterordnenden Wesen. Erst ein solches kann erziehen. Und nur die harte Not des

[1]) Vergl. Letourneau, a. a. O. S. 385 f.

[2]) Ethnologische Studien II, S. 207 f.

[3]) Vergl. K. Bücher, die Entstehung der Volkswirtschaft, 2. Aufl., Tübingen, 1898, S. 34: „Das Spiel ist älter als die Arbeit." Bücher's Buch „Arbeit und Rhythmus" schildert den Prozess des Ueberganges vom ersten zur zweiten und die Verbindung beider.

[4]) Vergl. Steinmetz, II, S. 215: „Bei den Athka-Aleuten wird der Knabe mit zehn Jahren selbständiger Jäger und heiratet er." Daselbst auch viele andere Beispiele dieser Frühreife.

Daseinskampfes konnte wie überhaupt den Fortschritt zu einer neuen Lebensmittelerzeugung, auch die höhere Willensbildung erzwingen [1]).

Neben dieser Macht der Lebensfürsorge ist es vor allem der Krieg, der, wie oben (S. 67 u. S. 71) bemerkt, dem Erwachsenen Unterordnung des Willens üben und schliesslich auch von seinen Kindern fordern lehrt. Steinmetz [2]) führt sechszehn Völker an, bei denen der Krieg die Macht des Häuptlings erst schafft oder steigert. Für den Anfang des Krieges beweist Steinmetz, für die Dauer desselben vermutet er [3]), dass der Gehorsam durch Strafen erzwungen wird. Wer aber Gehorsam leistet, wird auch Gehorsam fordern. So ist der Krieg die Schule für die Erziehung der Erzieher. Auch ist es wohl kein Zufall, dass im Lateinischen modestia sowohl die militärische Manneszucht als die allgemeine Tugend der Bescheidenheit bedeutet.

Der dritte Faktor, der das Willensleben des primitiven Menschen regelt, ist der religiöse Gedanke. Er besteht zuerst nur in der Erklärung des Lebens als einer persönlichen Macht, eines „Geistes", der als ein zweites Ich nach Analogie des Schattens, des Spiegelbildes im Wasser, des Traumbildes gedacht, den Körper bewohnt, durch zeitweiliges Verlassen ihn krank macht, durch endgiltiges Auswandern den Tod herbeiführt. Die zweite Stufe ist die Anerkennung nicht bloss des Lebens, sondern aller Erscheinungen und Mächte der Natur als persönlicher Wesen, der allgemeine „Animismus." Wenn diese Mächte, als Menschen gedacht, folgerichtiger Weise mit menschlichen Schicksalen ausgestattet

---

[1]) Vergl. auch F. Ratzel, Politische Geographie, München und Leipzig, 1897, S. 65: „Es wäre verfehlt zu glauben, der Ackerbau und die Viehzucht seien nur Erwerbszweige. Es sind Formen des Lebens, in denen jede Thätigkeit und jedes Streben eine besondere Richtung empfängt."

[2]) Ethnologische Studien II, S. 315 ff.

[3]) Doch führt er für die Dauer des Krieges auch ein bestimmtes Zeugnis an, nämlich, dass bei den Apalachiten Schildwachen, welche einschliefen, mit dem Tode bestraft wurden (a. a. O. S. 321).

werden, so entsteht aus dem Animismus der naturalistische Polytheismus mit seiner bunten Mythologie, wie er bei Homer zu finden ist[1]).

Die homerischen Götter sind mehr mächtig als sittlich, wie man überhaupt den Einfluss der religiösen Vorstellungen auf die primitive Sittlichkeit nicht überschätzen darf. Diese ist zunächst das Erzeugnis der verwandtschaftlichen und der wirtschaftlichen Verhältnisse[2]). Aber auf der homerischen Kulturstufe bedeuten die Götter doch schon etwas, auch für den menschlichen Willen. Sie sind nicht spezifisch sittlich, eine Göttin, die Ate, ist sogar die Quelle alles physischen und moralischen Unglücks[3]), Hermes lehrt den Menschen Meineid und Betrug[4]), alle Götter sind bestechlich durch Opfergaben[5]). Aber der Mensch muss sich ihnen unterordnen, ihnen opfern, ihre Heiligtümer unverletzt halten. So zähmen sie seinen Eigenwillen und lehren ihn den Eigenwillen seiner Kinder zu zähmen. Sie bändigen seine Wildheit, seine Sittlichkeit werden sie erst, selbst sittlich geworden, in den Kunstformen der Gesellschaft fördern.

---

[1]) Vergl. über die religiöse Entwicklung P. Barth, die Philosophie der Geschichte als Soziologie, Leipzig I, 1897, S. 377 ff.

[2]) Vergl, Tylor, primitive Culture, deutsch u. d. T.: Anfänge der Cultur, Leipzig 1873, I, S. 421 und II, S. 360.

[3]) Il. IX, 505 ff.

[4]) Od. XIX, 395 ff.

[5]) Il. IX, 497 ff.

Berichterstattung.

I.

Besprechungen.

Adamkiewicz, A., Die Grosshirnrinde als Organ der Seele. Mit 2 Tafeln und 1 Abbildung im Text. Wiesbaden, J. F. Bergmann, 1902. 79 S.

Verfasser beabsichtigt, hier alles was er in verschiedenen Schriften über die Funktion der Grosshirnrinde und ihrer Ganglien veröffentlicht hat, übersichtlich und in allgemein fasslicher Form zusammenzustellen. In anatomischer Beziehung wird erwähnt, dass die Ganglienzellen der Rinde gar nicht Zellen im gewöhnlichen Sinne des Wortes sein können, sondern wirkliche Organe darstellen müssen, daher auch, wie Vf. gezeigt hat, einen eigenen Apparat zu ihrer Ernährung besitzen wie er sonst nur den Organen zukommt (S. 3). Ihr physiologischer Unterschied gegenüber der anderen Körperganglien bestehe darin, dass sie nicht bloss wie diese sensibel, motorisch oder trophisch funktionieren, sondern die Fähigkeit des Empfindens und Wollens, der schöpferischen Gestaltungsgabe und des Gedächtnisses, des Bewusstseins und des Denkens, besitzen (S. 5). Das Gedächtnis wird als eine physische Funktion bezeichnet (S. 14), welche eine allgemeine Eigenschaft aller Organe des Körpers ist (S. 7). Das Kindergehirn komme als eine apsychische Masse auf die Welt, ausgestattet mit dem Vermögen, die Eindrücke mechanisch zu binden, so dass es sich ihnen gegenüber nicht anders verhalte wie die photographische Platte oder die Walze des Phonographen (S. 9). Indem dieses Kindergehirn die ihm mit der Geburt auf einmal durch alle Sinne zuströmenden Eindrücke anzieht und mechanisch absorbiert, ohne Spur einer geistigen, ihm noch ganz fremden Arbeit, sammelt es die Welt in Gestalt von Bildern, Schemen und Formen und bildet sich so die ersten Vorstellungen von den Dingen, die nach und nach zur Erfahrung anwachsen und so zur Grundlage werden zuerst der Intelligenz und dann der Klugheit (S. 12). Drängen die in das Bewusstsein gelangenden Bilder der realen Welt die Ganglienzellen dazu, sich zu äussern, so bezeichnen wir den auf diese Weise in ihnen erregten Trieb als den Willen. — „Und der Wille wird entweder zur That oder zur Handlung" (S. 25). Die Rinde ist nicht nur ein Spiegel und nicht nur eine licht- und tonempfindliche Platte — sie ist auch ein selbstschöpferisches Organ. Es ist ebenso die Eigentümlichkeit der Ganglienzelle der Rinde, geistige Bilder

zu produzieren, wie es eine Eigentümlichkeit des Bernsteins ist, elektrische Kräfte zu erzeugen, . . . der Drüse, zu secernieren, der Niere, Harnstoff, der Magendrüsen, Lab zu bereiten aus ganz denselben Materien (S. 26). Die Ganglienzelle sieht und hört im wahren Sinne des Wortes und nicht nur das was Auge und Ohr im Wachen ihr zutragen, sondern auch noch das, was sie, während die Sinne ruhen, an Gesichts- und Gehörphaenomen in ihrem eigenen Körper hervorbringt und schliesslich auch das was jede andere Ganglienzelle der Rinde schafft (intra-gangliöse Nervenvermittelungen S. 29). Wie der ruhende Muskel, so ist auch die ruhende Hirnrinde noch „inactiv" thätig, und darauf ist der Traum zurückzuführen (S. 32). Die Empfindung wird erzeugt durch die intramolekuläre Erschütterung der Gangliensubstanz (S. 40). Einen Willen hat der Mensch nur im wachen Zustande, die Ganglienzellen erzeugen elektrische Ströme, welche den Willen unzertrennlich begleiten und physisch ausführen, was er seelisch intendiert (S. 44). Als psychophysische Prozesse werden die bei seelischen Erregungen zu beobachtenden Vorgänge an den Blutgefässen, Speichel- und Schweissdrüsen bezeichnet. Diese Drüsen werden bei jeder Erregung auf beiden Seiten zu gleicher Zeit in Thätigkeit gesetzt (S. 50). Während die bisher erwähnten Funktionen allen Ganglien der Grosshirnrinde in gleicher Weise zukommen, giebt es noch spezielle Funktionen, zu denen sich bestimmte Gruppen von Ganglien zusammenordnen, welche als Seelenfelder der Grosshirnrinde zu bezeichnen sind (das Seelenfeld der Bewegung, des Sehens, des Hörens, des Schmeckens und des Riechens). (S. 52). Die früher sogenannte „Sehsphäre" vermittelt nicht nur das seelische Erkennen des Netzhautbildes, sondern auch die Muskel- und Drüsenfunktion und selbst die Ernährung des Auges. Ebenso werden auch die seelischen Substrate der andern Sinnesorgane nicht Felder abstrakter seelischer Funktionen, sondern die anatomischen Seelensubstrate der einzelnen konkreten Organsysteme sein (S. 77). Aus der Leistung aller Spezialseelen ergiebt sich die seelische Gesamtkraft des Individuums, die individuelle Gesamtseele.

Soviel des Interessanten das Buch auch enthält, so leidet es doch erheblich unter einer fortwährenden Vermischung des Physischen und des Psychischen, während eine scharfe Trennung dieser beiden Gebiete, sowohl die Verständlichkeit als auch den wissenschaftlichen Wert der Arbeit gewiss nur erhöht hätte. Ganz schlecht ergeht es dabei gleich im Anfange dem Gedächtnisse, welches Vf. geradezu aller seelischen Valenz entkleiden möchte. Der bereits zitierte Vergleich mit Phonograph und photographischer Platte ist im Grunde recht unzutreffend. Abgesehen davon, dass Vorgänge im Körper, die dem Gedächtnisse korrespondieren, nicht physikalischer, sondern biochemischer Natur sein müssen, so ist das Gedächtnis selber uns in erster Linie der Begriff für die Thatsache, dass (innere) Erfahrungen sich wiederholen können. Man sollte daher schliessen, dass überall da, wo man Gedächtnis annimmt, das Vorhandensein von Erfahrung und infolgedessen auch ein Subjekt der Erfahrung vorausgesetzt werden müsse. Das Gedächtnis kann nur festhalten und reproduzieren, was bereits geistiges Eigentum ist. Es reproduziert zudem nur eigene Gedanken oder Vorstellungen, nicht etwas, was im Gehirn eines andern als Bild oder Schall wiedererscheint, wie bei jenen Apparaten. Wie könnten Eigenschaften, und zwar auch geistige, vererbt, wie in der Form von Instinkten komplizierte Verrichtungen auf die Nachkommen übertragen werden, wenn das Gehirn des Neugeborenen eine „apsychische Masse" wäre? Jedenfalls unterschiede es sich aber vom Phonographen dadurch, dass es Eindrücke reproduzierte, die ganz andere, in vielen Fällen schon nicht mehr existierende Gehirne (nämlich die der

Vorfahren) aufgenommen hatten. Welche Auffassung sich Vf. überhaupt von den geistigen Vorgängen bildet, wird am besten beleuchtet durch die Behauptung, die Ganglianzelle der Rinde produziere geistige Bilder, wie z. B. die Speicheldrüse den Speichel secerniert. Körperliches und geistiges wird also zueinander in ein Verhältnis von Ursache und Wirkung gestellt. Dies sei nur hervorgehoben, darüber zu diskutieren ist hier nicht der Ort. Die Theorie Nissls, welche das Neuropil (fibrilläre Substanz) als Träger der nervösen Thätigkeit ansieht, hätte eine Erwähnung verdient. Bei der Abhandlung der „psychophysischen Prozesse" durfte die Hyperhidrosis unilateralis nicht vergessen werden.

Horn bei Detmold. AUGUST DÜNGES.

Bilharz, Alfons, Die Lehre vom Leben. Mit 22 Abbildungen im Text. Wiesbaden, J. F. Bergmann, 1902. 502 S.

Der erste Teil des reichhaltigen, fesselnden Buches bringt eine zusammenfassende Darlegung der von demselben Verfasser herrührenden „Metaphysik als Lehre vom Vorbewussten". Den Ausgangspunkt bildet ihm das „cogito ergo sum" des Cartesius. Nur im Sein des eigenen Denkens ist die absolute Position zum Vergleichen des Seins mit dem Gedachten, also zum Erkennen der Wahrheit gegeben. Nur als subjective Seinsgrösse kann das Ding an sich auf ein Bewusstsein bezogen (= erkannt) werden (S. 4). Das gesamte objektive Erkennen ist nur formales Erkennen, zur Erkenntnis des Inhalts braucht man aber nur das zeitlich formale Denken aufzugeben, also nur das Denken (rechtwinkelig) in den Raum zu drehen (S. 22). Dabei wird die Gültigkeit des von der Zeitbedingung abhängigen Satzes vom Widerspruch aufgehoben und es können kontradictorische Bestimmungen wie im Raum gleichzeitig giltig sein. Aus unserm eigenen Ich können analytisch Sein und Denken, Inhalt und Form gespalten und in Gestalt gleich grosser Rectangulardimensionen, also als Quadrat, wieder vereinigt werden. Sein steht auf Denken, Inhalt auf Form senkrecht, da Rectangularität nur der Ausdruck des Gegensätzlichen ist. Dem synthetischen Urteil, dass „unser Sein begrenzt ist", strebt alle Erkenntnis zu, aus ihm folgt die ganze deduktive Metaphysik (S. 30). Begrenztes Sein ist Seinsgrösse. Seinsgrösse wird Kategorie der Grösse. Begrenzte Seinsgrösse hat Gegen-Seinsgrösse. Jeder Begriff hat einen Gegensatz (S. 38). Der logische Identitätssatz A = A verwandelt sich in den metalogischen Enantialsatz (+ A) = (— A). So stellt sich hier eine deductiv aus der Metaphysik hergeleitete synthesitische Logik der gewöhnlichen analytischen oder zeitlichen Logik gegenüber; ebenso der „höheren Anaysis" der Mathematiker die philosophische Disziplin der „höheren Synthesis". Rationalistisch falsch ist der Begriff einer Grösse schlechthin, die vielmehr immer gegensätzliche Grösse, also mit einem Vorzeichen begabt ist. Die mathematischen Axiome sind aus dem metalogischen Enantialsatz abzuleiten.

Im Objekt ist die Entgegensetzung von Sein und Denken in dem Gegensatz der vorbewussten, also dem Sein angehörigen Empfindung und der nachbewussten Erscheinung enthalten. Tritt Denken auf, so wird die Subjekt-Objektrelation im Sein zur Subjekt-Objektrelation im Erkennen; das gesamte sinnliche Erkennen beruht auf einer Gleichung zwischen Empfindungsgrösse und Vorstellung vom allerkleinsten Lebewesen an bis hinauf zum Menschen, d. h. bis zur Umdrehung dieses synthetischen Denkvorganges in den analy-

tischen der menschlichen Sprachbegriffsbildung. Direkt zum Metaphysischen führt die Empfindung, die auch Seinsform [„Form-Inhalt"] ist.

Die Prolegomena schliessen mit einer eingehenden Darlegung der Bedeutung Kants, Schopenhauers, Eduard von Hartmanns und Wundts für die Philosophie.

Der 2. Teil behandelt die Lehre vom tierischen Verstande. Die Naturforschung kommt ohne Metaphysik nicht aus; es ist ein Irrtum und Uebergriff der Naturforscher, wenn sie das Leben [„Biologie"] ausschliesslich für ihre Prinzipien in Anspruch nehmen. Leben, das an einem bestimmten Punkte auftritt, kann nur eine bestimmte Phase im Laufe einer unendlichen Entwickelung, nichts Neues, d. h. es muss überhaupt von Ewigkeit her vorhanden sein. Charakteristisch für den Beginn des Lebens ist das Heraustreten der Seinsform des Denkens aus der allgemeinen Seinsform des Schopenhauerschen Wollens: Der receptiv-negative Vorgang des Einwirkung-Erleidens wird durch Beziehung auf einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt Empfindung, bewusst, und durch Umstülpung der zeiträumlich-qualitativen Empfindungsdaten, oder durch die Spontaneität, Actualität, Positivität des Denkens zur Vorstellung (S. 213). Wo das Prinzip des Lebens oder die Seele als ganzes, als unteilbare Einheit, als punktuelle Intensität in Betracht kommt, da ist sie Gegenstand der Metaphysik, metaphysischer Seinsinhalt, Welthälfte. Die Physiologen kennen das Leben nur in seiner Zergliederung und Zersplitterung in die Erscheinungen und gelangen auf ihrem physikalischen Wege niemals zum Begriffe des Ganzen (S. 225). Eine mechanische Biologie ist ein Widerspruch, eine vitalistische eine Tautologie, die unnötig wird, sobald jene aufgegeben ist (S. 235). Kraft gehört zu Materie und ist wie diese ein physikalischer Begriff. Metaphysik kennt nur Inhalt und Form. Virchows Satz: „Omnis cellula e cellula" ist, da er den Unendlichkeitsbegriff in sich schliesst, ein metaphysischer Satz (S. 238). Die philosophischen Anschauungen Darwins, Haeckels, Dubois Reymonds und Johannes Müllers werden in diesem Teile eingehend erörtert und kritisiert.

Der 3. Teil behandelt die Lehre von der menschlichen Vernunft und zwar zuerst von der theoretischen Vernunft, dem vernünftigen Denken, sodann von der praktischen Vernunft, dem vernünftigen Wollen. Die Amoebe ist als der tiergewordene Protist im besonderen anzusehen (S. 245). [Es giebt doch auch amoeboide Pflanzenzellen wie die Plasmodien der Myxomyceten. Ref.] Beim Zellenstaate, in welchem durch Arbeitsteilung der Bewusstseinsmittelpunkt in eine zentrale Zelle gelegt wurde, handelt es sich um etwas dem wirklichen Staate Identisches und beim Staate überhaupt als Einheit der Vielheit um einen metaphysischen Begriff. Nur das Nervensystem macht das tierische Individuum aus, die Grenze des Subjekts ist die Empfindungsgrenze: alle accessorischen Organe gehören streng genommen dem Objekt, der Aussenwelt (S. 247). [Dieser Satz ist bedenklich. Die Vorgänge an „accessorischen Organen" können, wenn daselbst Störungen eingetreten sind, ebenso zum Bewusstsein kommen wie Beeinträchtigungen eines Teiles des „Nervenstaates". Störungen im motorischen und sympathischen Nervensystem können eintreten ohne zum Bewusstsein zu gelangen. Störungen von „accessorischen Organen" können ohne Mitwirkung von Empfindungsnerven, indirekt, etwa durch Intoxication, Fieber u. dergl. das Bewusstsein alterieren. Ref.] Als die das centrale oder höchste Bewusstsein tragende Amoebe, die als Sitz der Seele angesprochen werden kann, wird eine Zelle im rückwertigen Teile der Hypophysis vermutet (S. 250). Der wesentliche Unterschied zwischen Tier und Mensch liegt darin, dass sich zu der synthe-

tischen, tierisch sinnlichen, integralen Hirnthätigkeit eine analytische Thätigkeit der Differentiation, die an den Besitz der Sprache geknüpft ist, gesellt (S. 263). Auf die Frage: wie können Seele und Leib eins sein? erfolgt die Antwort: „Nur als die verbundenen Gegensätze Inhalt und Form!" ein Monismus des Quadrats, Einheit einer enantialen Zweiheit, also ein metalogisch dualistischer Monismus, sehr verschieden von dem Monismus der Naturforscher (S. 268). Integral- und Differentialbegriffe stehen im Verhältnis von Inhalt und Form, und Abstrakta, wenn sie richtig gebildet, d. h. wenn sie von den Konkretis richtig abdifferenziert worden sind, müssen auf diesen senkrecht stehen. Der Irrtum überhaupt enthält ein Ageus, das die Begriffe aus der Richtung abzudrängen sucht, einen transversalen Zug, und wird daher im allgemeinen als Transversismus bezeichnet (S. 310). Irrsinn ist intermediärer Transversismus. Gesunder Geisteszustand ist dann vorhanden, wenn nicht nur die einzelnen Begriffe, sondern die gesamte Vorstellungsmasse der Fühlsphäre einerseits und der Assoziations-[= Abstraktionssphäre] andererseits, also diese selbst, mit einander im Gleichgewicht stehen. Auf eine ausführlichere, sich zum Teil an Kraepelin anschliessende Erörterung der Psychosen kann hier nur hingewiesen werden. Verf. behandelt alsdann die Entwickelungsgeschichte der menschlichen Vernunft als Kulturgeschichte der Menschheit. Die Orientalen hatten alles in Fülle: Tiefsinn, Phantasie und Begabung, es fehlte ihnen aber die logische Geradlinigkeit, welche die Griechen bewusst, und die Rectangularität, die sie unbewusst trieben. Der Kern des Christentums, das Gebot der Nächstenliebe ist der nach aussen gewandte Asketismus, in welchem der dem griechischen Geiste fremde, negativische Asketismus der Orientalen auf eine positive Formel gebracht wurde. Seitdem besteht innerhalb des Christentums ein Kampf zwischen Romanismus und Germanismus, zwischen römischem Formalismus und germanischer Inhaltlichkeit Dem deutschen Gymnasium weist Verf. die Aufgabe zu, die idealen Ziele der Menschheit weiter und weiter zu stecken (S. 376), jedoch steht er dem Mädchengymnasium und der modernen Frauenbewegung überhaupt im allgemeinen nicht sympathisch gegenüber. Mann und Weib sind gleichwertige Gegensätze [+ a = — a], nur beide zusammen bilden den Begriff Mensch (S. 388). In der Aesthetik (S. 395) behandelt Verf. zuerst den Begriff der Zweckmässigkeit, dann den des Schönen. Ursache und Wirkung ist ein zeitliches Verhältnis zwischen Form und Form, die Zweckbeziehung dagegen ist ein zeitliches Verhältnis zwischen Inhalt und Form (S. 399). Bei der teleologischen Betrachtung ist von einer Kette von Ereignissen nicht die Rede; vielmehr wird der Vorgang in der Gegenwart als ganz frei und unabhängig von jedem vorher beginnend gedacht. Teleologie setzt also Unbedingtheit voraus, daher einen Seinsinhalt oder eine Welthälfte, deren Attribut die Freiheit ist. Das Schöne nimmt eine vermittelnde Stellung zwischen dem rein Sinnlichen und dem Erhabenen ein (S. 408). Die aesthetische Vorstellung ist eine vollkommene Einheit der integralen und differentialen Vorstellung. Wie das bei solchen Gegensätzen möglich ist, ist logisch nicht zu verstehen, wohl aber metalogisch (S. 415). Die Lehre vom vernünftigen Wollen beschäftigt sich zuerst mit der Ethik. Das oberste Seinsgesetz ist das Gesetz der Erhaltung der Einheit in der Vielheit, der Konstanz in der Variabilität, der Unbedingtheit (Freiheit) in der Bedingtheit (S. 422). Dieses „ethophysische Gesetz" herrscht durch die ganze Natur. Das eigentliche Problem der Ethik ist die Beantwortung der Frage wie aus dem Ethophysischen ein Ethopathisches werden könne, also das Problem des Ursprungs des Bösen (S. 425). Das Tier kann nicht ethopathisch handeln, weil auch die Bildung aller seiner Vorstellungen dem ethophysischen Gesetz gehorcht. Erst beim Menschen wird es durch die

Bildung abstrakter Begriffe möglich, dass innerhalb derselben Begriffsform, z. B. Pferd, zwei verschiedene Inhalte gedacht werden, von denen nur der eine dem ethophysischen Gesetz gehorcht, der andere also falsch sein muss. Die falsche Vorstellung zwingt das Wollen in eine falsche Richtung, damit ist das Böse in die Welt gekommen (S. 427). [Können nicht auch Tiere psychopathisch werden, z. B. ein wutkranker Hund, der auch seines Herrn nicht schont, dem er sonst treu ergeben war? und ethopathisch, z. B. die Katze, die erst schmeichelt, dann kratzt? Ref.] Weil der Mensch ein Doppelwesen aus Vernunft und Sinnlichkeit ist, mit doppelten Willensmotiven, so geht bei ihm der Begriff der natürlichen, universellen, metaphysischen Freiheit in den der sittlichen Freiheit (= gut) und den der sittlichen Unfreiheit (= böse) auseinander. Das Böse müsste durch die Vernunft aus der Welt herausgebracht werden, wie es durch Vernunft hineingekommen. Eine Abhandlung über Nietzsche als Ethiker folgt dem allgemeinen Teil der Ethik.

Das Buch schliesst mit einer kurzen Gesellschaftslehre. Im Individuum ist das Ganze Träger des Bewusstseins, im Staat der Teil. Der Staat ist kein sittliches Individuum, sondern besteht aus solchen. An Stelle des Sittengesetzes tritt das Recht. Im idealen Sinne fallen Recht und Sittlichkeit zusammen, in Wirklichkeit nie. Daher fordert das wirkliche Leben eine Ergänzung, das Recht des Stärkern, das sich im Konkurrenzkampf und Kriege zur Geltung bringt. Vielleicht werden, wie sich dereinst die Menschen zur Einheit des Staates vereinigt haben, die Staaten sich unter der höheren Idee der Menschlichkeit zusammenfinden (S. 502).

Die Urteile, welche Vf. über andere Philosophen und ihre Systeme fällt, mögen bei vielen Verwunderung und Widerspruch erregen. Darwin und Wundt z. B. werden unterschätzt und nicht im ganzen Umfange ihrer Leistungen gewürdigt. Ueber Plato liesse sich streiten. Doch spricht so vieles für die bereits von Schopenhauer vertretene Ansicht, die εἴδη Platos bedeuteten die einzig wirklichen, realen Urbilder der Dinge und nicht aus der Erfahrung erst abgeleitete Begriffe, dass eine eingehende Untersuchung dieser Frage gerade im vorliegenden Buche sehr am Platze gewesen wäre.

Horn bei Detmold. August Dünges.

Immanuel Kant. Ein Lebensbild nach Darstellungen seiner Zeitgenossen Jachmann, Borowski, Wasianski. Herausgegeben von Alfons Hoffmann. Halle a. S., Hugo Peter. XIV und 442 S.

Der Titel ist irreführend. Das Buch bietet nur im Neudrucke die drei Schriften: Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund von Reinhold Bernhard Jachmann; Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants von Ludwig Ernst Borowski; Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren, ein Beitrag zur Kenntnis seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm von C. A. Ch. Wasianski. Hinzugefügt sind nur ein Vorwort, welches vornehmlich Notizen über die drei Autoren enthält, und ein kurzes Schlusswort. Ein Lebensbild auf Grund der drei Berichte zusammenzustellen, bleibt dem Leser überlassen.

Der Herausgeber beruft sich auf Houston Stewart Chamberlain, dass man „erst den Menschen kennen und lieben" lernen möge, ehe man an das Studium seiner Lehre geht, der auch auf die drei abgedruckten Schriften

unter kurzer Würdigung ihres Wertes hinweist. Die ursprünglichen Darstellungen sollen in ihrer Frische wirken, daher sind sowohl kritische wie erläuternde Zusätze unterblieben; es fehlt aber auch jede Verwertung der Ergebnisse der Kantforschung. Aus dem nämlichen Grunde sind auch die ihrem Inhalte nach unwesentlichen, ihrer Form nach ermüdend wirkenden Vorreden weggelassen. Ob Wasianski's Schrift besonders geeignet ist, mit dem Menschen Kant vertraut zu machen und so „in die Anschauungen des Denkers einen Blick zu thun"? Wer Kant kennen lernen will, wünscht doch wohl den lehrenden, schaffenden Mann, den überlegenen Geist zu finden; Wasianski schildert den absterbenden Kant, der unser Mitgefühl herausfordert, nicht unsere Bewunderung.

Soll übrigens die „schlichte Grösse dieses einzig von der Idee erfüllten Lebens" (Treitschke) die Aufgabe erfüllen, „die deutsche Jugend den ihr von ihrem Kaiser gewiesenen Weg zu führen" (p. XII), so dürfte eine Ergänzung nach der Seite des Gefühlsmässigen recht angebracht sein; das geht gerade aus dem vorliegenden Buche hervor.

Kleinstruppen. Leo Rauschenbach.

Die schuldhafte Handlung und ihre Arten im Strafrecht von Max Ernst Mayer, Privatdozent in Strassburg-Leipzig 1901 (201 S.).

Die Absicht des Verfassers dieser Schrift, welche den ganzen Begriff der schuldhaften Handlung systematisch behandelt, begreift sich am leichtesten, wenn man das Ergebniss seiner Bemühungen vorausschickt: Die vorsätzliche und die fahrlässige Handlung treten in den Definitionen der Rechtslehrer als heterogene Schuldarten auf. Die erstere ist strafbar, weil der rechtswidrige Erfolg beabsichtigt war, die zweite obwohl er nicht beabsichtigt war.

Der Verfasser sucht nach einem gemeinsamen Moment für beide Schuldarten, das einerseits die Verwandtschaft, andrerseits vermöge seiner Variabilität den Unterschied beider Strafarten ins Licht setzt. Zugleich aber soll das Moment gefunden werden, das wegen seiner Variabilität geeignet ist, als Faktor für den Schuldgrad und daher für die Höhe der Strafe zu dienen. Der Verfasser hat damit das neue strafrechts-philosophische Problem einer einheitlichen Schuldformel aufgeworfen und löst es auf folgende Weise (S. 102ff.)

Dasjenige einheitliche Moment, das einerseits das Gemeinsame der Schuldarten hervortreten lässt, andererseits aber die variabele Basis für eine Skala der Schuldgrade (daher der Höhe der Strafe) bietet, ist das Motiv. Das Motiv ist insofern ein Inhaerens der Strafgesetze, als die Bestimmungen derselben die Funktion haben, als Gegenmotive gegen die Willensbethätigung zu wirken (mit Schopenhauer) S. 150. Daher liegt das gemeinsame Moment alles schuldhaften Verhaltens (sei es Handlung oder Unterlassung) in dem Umstande

> dass die Vorstellung vom rechtswidrigen Erfolg (abgekürzt: „V. v. r. E."), welche Gegenmotiv der Willensbethätigung sein sollte, nicht Gegenmotiv geworden ist (S. 151).

Dies ist der gemeinsame „Nenner" aller Schuldarten. Der Zähler ergiebt sich, wenn man fragt, warum die V. v. r. E. nicht Gegenmotiv geworden ist. Daher ist:

Vorsätzlich die Handlung, wenn die V. v. r. E. deswegen nicht Gegenmotiv wurde, weil sie Hauptmotiv des Thäters war.

Fahrlässig die Handlung, wenn die V. v. r. E. deswegen nicht Gegenmotiv wurde, weil sie überhaupt nicht vorhanden war (sc. obwohl sie hätte vorhanden sein sollen — denn das Gesetz verlangt, dass jeder die Wirkungen seiner Willensbethätigung nach dem Gesichtspunkt prüft, ob sie sich als rechtswidrige Erfolge darstellen werden).

In dieser Weise lassen sich auch das leichte Versehen vom Groben und der direkte vom eventuellen Vorsatz scheiden und zwar durch die Entgegensetzung von Haupt- und Nebenmotiven, positiven und negativen Motoren.

Inzwischen hat der Verfasser ferner dargelegt, dass das „Motiv" in zwei Elemente zerfällt, nämlich in: das „differenzierende" = Vorstellung vom Erfolg (d. h. der Wirkung der Willensbethätigung in der Aussenwelt) und das „integrierende" = Gefühlston (i. e. Motiv im eigentlichen Sinne als Gefühl der Hoffnung, Furcht, Habgier, Rachsucht etc.).

Das erstere Element wurde oben als Kriterium der Schuldarten verwandt. Das integrierende Element des Motivs ist dasjenige einheitliche Gattungsmoment in allen strafbaren Handlungen, das bestimmend für den Schuldgrad, daher für die Strafhöhe wird. Es sind aber Verhältnisse von Motiven zu einander und von Motiven zum Charakter, zum Milieu etc., welche den Schuldgrad bestimmen. Dies wird in interessanten Ausführungen dargelegt.

Hiermit haben wir die wesentlichen Momente einer neuen Theorie gegeben, die sich als Motivationstheorie bezeichnen liesse. Um die Durchführbarkeit dieser Theorie zu beweisen, war es selbstverständlich für den Verfasser geboten, die ganze Theorie des Strafrechts, soweit sie den Begriff der schuldhaften Handlung betrifft, zu durchlaufen (S. 1—101), wobei sich ergiebt, dass sich die neue Formulierung an bereits bestehende Strafrechtstheorien entweder ohne weiteres oder mittelst nicht wesentlicher Modifikationen derselben anpassen lässt. Hierbei werden die wichtigsten Strafrechtstheorien und Kontroversen unter Bezugnahme auf die Literatur herangezogen und der Kritik unterworfen. Diese Auseinandersetzungen des Verfassers mit den herrschenden Theorien erscheinen nicht überall einwandsfrei, geben übrigens aber an dieser Stelle zu einer Besprechung im allgemeinen keinen Anlass, weil sie keine wesentlich neuen Gesichtspunkte enthalten. Soviel darf man indessen wohl sagen, dass die Anstände gegen diese Auseinandersetzungen nicht zu einer Beanstandung der Motivationstheorie führen dürften. Den Grund dafür finde ich darin, dass thatsächlich das Element der gesetzwidrigen Motivation schon den bisherigen Theorien zu Grunde liegt, nur dass es bisher gewissermassen stillschweigend vorausgesetzt ist, daher nicht terminologisch ans Licht tritt. So ist z. B. der Vorsatz gar nicht vorstellbar, ohne die Vorstellung der Motivation des Willens (durch die Vorstellung vom Erfolge). Dies ist auch der Grund, warum es dem Verfasser gelingt, mittelst seiner Theorie die beiden einander widerstreitenden Vorsatztheorien nämlich die „Willenstheorie" und die „Vorstellungstheorie" zu vereinigen, S. 144ff. Denn der Vorsatz ist weder ein blosser Wille noch eine blosse Vorstellung, sondern ist der durch die Vorstellung vom Erfolg geleitete (also motivierte) Wille. Schon diese eine Folge der Theorie des Verfassers, durch welche u. E. eine theoretische Kontroverse entgültig entschieden wird, giebt den Beweis für die Bedeutung dieser Motivationstheorie. Unter allen Umständen hat sie die

Bedeutung einer neuen Analyse der Strafrechtsbegriffe, welche theoretisch im höchsten Grade klärend und anregend wirken muss.

Ob die neue Theorie praktisch brauchbar sein wird, dürfte eher zu verneinen sein. Man kann nämlich auch in der Analyse weiter gehen, als es das Bedürfnis der Praxis fordert und zulässt. Es findet sich vielfach, dass sich mit zusammengesetzten bekannten Begriffen leichter operieren lässt, als mit ihren Elementen. So haben die Begriffe „Vorsatz" und „Fahrlässigkeit" ethischen und nicht bloss rein rechtlichen Charakter. Ethische Begriffe sind es aber grade, in denen sogar der gemeine Verstand sich aufs leichteste orientiert, wie denn überhaupt der psychologische Weg von innen nach aussen (vom Willen zum Erfolge) leichter fassbar ist, als der vom Motiv zum Willen. Ich glaube, man wird mir hierin Recht geben, wenn man die Motivationsformeln des Verfassers zu durchdringen sich bemühen will. Ausserdem könnte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht hier auch die Vereinheitlichung zu weit getrieben ist, d. h. ob nicht Schuldarten, die absolut heterogen sein könnten (Vorsatz und Fahrlässigkeit) fälschlich als blosse Stufen der Schuld überhaupt dargestellt werden. Jedenfalls aber bleibt die Anregung, die Strafrechtsbegriffe vom Gesichtspunkte der Motivation aus zu kontrolieren, sehr bedeutend und verdienstlich

Auch darin ist dem Verfasser beizustimmen, dass die Motivationstheorie darauf hinleiten könnte, eine allgemeine Theorie der Strafzumessun in Anlehnung an die Ergebnisse der Kriminologie zu ermöglichen, obwoh es sich hier selbstverständlich nur darum handeln könnte, den Strafrichter zu belehren, auf welche Motive und Umstände er bei der Strafzumessung die Aufmerksamkeit zu lenken hätte, nicht aber darüber, welcher Schuldgrad in concreto vorliegt; denn in dieser Hinsicht ist eine Schematisierung nach einer kontinuierlichen Skala bei der vielseitigen Verschiedenheit der Fälle als unmöglich zu erachten.

Von den grundlegenden Thesen des Verfassers ist hier nur noch eine hervorzuheben, weil sie neu und von allgemeinerem philosophischem Interesse ist. Sie betrifft die Frage der Verantwortlichkeit und daher der Freiheit. Der Verfasser ist Anhänger des Determinismus, sieht aber ein, dass das Strafrecht ohne die Voraussetzung des Indeterminismus überhaupt nicht zu halten ist. Daher hält er die Determiniertheit des Willens fest, verwirft die Realität der Freiheit und stützt sich nur auf das durch kein Mittel zu beseitigende Freiheitsbewusstsein. Diesem Bewusstsein schreibt er einen eigentümlichen motivierenden Wert zu. Es ist ihm ein Faktor, welcher verhindert, dass die Vorstellung der Determiniertheit des Willens Motiv des Willens wird. So gelangt er zu einem Koalitionssystem in der Formel: „Die Menschheit ist zum Indeterminismus determiniert."

Diese Theorie ist geistvoll und blendend, aber u. E. unhaltbar. Zunächst ist in der Formel der Terminus „determiniert" in einem anderen als dem technischen Sinne gebraucht (als höhere „Bestimmung" der Menschheit). Wäre er im Sinne der Naturdetermination gebraucht, so würde er in diesem Sinne den Begriff „Indeterminismus" total aufheben. Ferner ist die originelle Voraussetzung, dass ohne das Freiheitsbewusstsein die Vorstellung der Determination motivierend wirken würde (diese Vorstellung als Motiv heisst: „Fatalismus"), nicht zu begründen, da diese Vorstellung als bewusste überhaupt nicht vorhanden zu sein brauchte, damit wir handeln können. (U. E. ist s überhaupt nur deswegen isolierter

Gegenstand des Bewusstseins, weil sie zum Freiheitsbewusstsein in Gegensatz tritt*).

Wir schliessen unser Referat mit dem Bemerken, dass die Ausführungen des Verfassers überall lebendig, klar, prägnant und vielfach geistvoll und originell sind und bedeutende Anregungen geben.

Essen. E. Marcus

Alfred Kuehtmann, Maine de Biran. Ein Beitrag zur Geschichte der Metaphysik und der Psychologie des Willens. Bremen. Max Nössler. 1901. 195 S.

Mit dieser Arbeit wird uns in Deutschland die erste monographische Würdigung eines Philosophen geliefert, der in Frankreich nicht aufgehört hat, die Geister angelegentlich zu beschäftigen, seit Victor Cousins Herausgabe seiner Schriften und seit den Bemühungen eines Naville, Gérard u. s. w., um das Verständnis seines Systems. In der That ist die Philosophie Maine de Birans wohl berechtigt, unsere Aufmerksamkeit in eingehenderer Weise zu beschäftigen, als dies bisher bei uns der Fall war. Er hat zum ersten Male das Problem des effort voulu in seiner ganzen Tiefe erfasst; er hat mit allem Nachdruck auf die Schwierigkeit hingewiesen, die sich ergiebt aus der Beeinflussung des Körpers durch den menschlichen Willen, welche in der Muskelbewegung zum Ausdrucke kommt; er hat den Begriff der Kraft aus diesem Verhältnis des Willens zur Körperbewegung abgeleitet und den Versuch gemacht, auf diesem Grunde das Gebäude einer eigentümlichen Metaphysik zu errichten. Wenn ihm diese Aufgabe auch nicht gelungen sein mag, so sind der Vergleichspunkte unseres Philosophen mit gleichzeitigen und nachfolgenden Denkern doch so viele, dass schon aus diesem Grunde die nähere Betrachtung seiner Anschauungsweise lohnend und lehrreich genannt werden muss. Insbesondere ist es die Philosophie Arthur Schopenhauers, auf die von Biran aus neues Licht fällt. Beide setzen das Grundwesen des Menschen in den Willen, der durch Selbstbeobachtung erkannt wird. Maine de Biran kommt auf diesem Wege mittels Analogieschlusses zur Erkenntnis dessen, was wir als die in der Natur wirksame Kraft bezeichnen. Schopenhauer geht noch einen Schritt weiter, indem er dieser Kraft dasjenige Prinzip unterlegt, das wir in uns als Willen erkannt haben. Die oben erwähnte Schwierigkeit, den Einfluss des Willens auf den Körper zu erklären, glaubt Maine de Biran freilich selbst nicht gelöst zu haben. Er konnte dieses Ziel auch nicht erreichen, weil seine Anschauung des menschlichen Wesens eine dualistische ist. Der Einfluss des Geistes auf den Körper wird aber um so unerklärlicher, je tiefer die Kluft ist, die beide von einander trennt. Wenn man hingegen auf monistischer Grundlage steht, wenn man Geist und Körper für Begriffe hält, die nur einer einseitigen Auffassung des einheitlichen Menschenwesens ihren Ursprung verdanken, in welchem der Geist ebenso mit dem Körperlichen verbunden ist, wie der Körper nicht ohne geistiges Leben gedacht werden kann, so schwindet auch die Schwierigkeit, die Kluft zwischen beiden zu überbrücken.

Kuehtmann hat die Philosophie Maine de Birans von den verschiedensten Seiten aus beleuchtet, er hat sie in Zusammenhang gebracht mit dem Strome der philosophiegeschichtlichen Bewegung, ihre Grundbegriffe ent-

*) Zu wünschen wäre, dass der Verfasser tiefer in die Ausführungen Kants eindränge, namentlich in die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

wickelt und alles bis jetzt vorliegende Material gewissenhaft verarbeitet. Nach einer allgemein orientierenden Einleitung wird das erkenntnistheoretische Problem und das Problem des Willens formuliert. Das Verhältnis der Philosophie Birans zum Sensualismus Condillac's und zu Laromiguière, Destutt de Tracy und Charles Bonnet wird erörtert, und nach Entwickelung der Theorie des effort doulu werden die Anknüpfungspunkte berührt, die Biran für diesen Begriff und für den Versuch, den Kausalbegriff aus dem Wollen abzuleiten, bei den englischen Philosophen, bei Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, bei den Philosophen der Berliner Akademie und bei den Physiologen gefunden hat. Ein weiterer Abschnitt behandelt Birans Psychologie, Erkenntnislehre, Metaphysik und Ethik auf dem Grunde des effort voulu. Es folgt eine Biographie, ein Abschnitt über die Literatur über Maine de Biran in Frankreich, über seine Beurteilung in England und über sein Verhältnis zu Schopenhauer und Wundt. Endlich wird Birans System einer besonnenen und durchaus parteilosen Kritik unterzogen, und in einer Schlussbetrachtung lässt uns Kuehtmann einen Blick in das Ganze seiner eigenen Weltanschauung thun, in welcher auf Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie der Pessimismus zu überwinden versucht wird durch die Tendenz, das Gesetz der Kausalität mit dem der Zweckmässigkeit zu vereinen.

Leipzig. W. Henzen.

Möbius, P. J., Stachyologie. Weitere vermischte Aufsätze. Leipzig, Joh. Ambrosius Barth, 1901. VIII und 219 S. 4,80, geb. 6,00 M.

Dem Andenken G. Th. Fechners ist das Buch gewidmet, zu seinem hundertsten Geburtstage hat der Verfasser diese „Aehrenlese" veranstaltet Langsam, aber siegreich, meint er, werde Fechners Einfluss wachsen und schliesslich werde seinem Geist die Herrschaft werden, die ihm gebühre. — Die zwölf Aufsätze, die das Buch enthält, zerfallen wesentlich in drei Gruppen. Die beiden ersten, je drei Gespräche über Metaphysik und über Religion, entwickeln die Grundgedanken des Meisters in populärer Weise. Darüber hinausgehend stellen sie die Haltung fest, die der Verfasser selbst einnimmt. Ohne Metaphysik kann man nicht leben, aber die echte Metaphysik mahnt zur Bescheidenheit. Zart und mehr in Andeutungen möge von dem geredet werden, das seiner Natur nach unser Verständnis übersteigt. „Das System auszubauen", seine Wände sozusagen mit plumpen Definitionen zu bekleiden, scheint ihm ein Verstoss gegen die Schamhaftigkeit des Denkens zu sein (S. 27.) Aber obwohl sie nicht von Anfang und von Ende reden soll (S. 28.). ist sie doch eine rechte Stütze, weil sie Demut und Vertrauen lehrt. Auf Gott vertrauen und nach bestem Wissen und Gewissen handeln, ist das Einzige, was uns ziemt. (S. 30.) So glaubt er denn vom Christentume, dass nicht das Dogma das eigentlich Durchschlagende war, sondern die Erfahrung, ein frommes Leben, d. h. das Leben eines Menschen, der von sich sagen kann, dass er nicht mehr sich selbst lebe, mache glücklich (S. 48.). Die Selbstverleugnung aber setze das Mitgefühl voraus, die Erkenntnis, dass wir Eins sind mit allen Wesen, mit der Welt. Daraus ergebe sich, dass wir uns in der Welt wiederfinden müssen, dass Das, was unsern Kern bildet, auch im Herzen der Welt wiederzufinden sei, dass somit ein Gott vom religiösen Gefühl gefordert werde. (S. 50.)

Eine zweite Gruppe von vier Aufsätzen hat das Gemeinsame, dass literarhistorische und litterarische Themata vom Gesichtspunkt des Psychiaters aus behandelt werden, Jean-Jaques Rousseau's Jugendgeschichte, die Krankheit

Goethes in seiner Leipziger Studentenzeit und ihre Beurteilung durch den Gynäkologen W. A. Freund, die Heilung des Orest. Den drei Aufsätzen voraus bespricht ein vierter über Psychiatrie und Litteraturgeschichte die Prinzipien der neuen Behandlungsweise. „Unerträglich ist es zu reden, wie Philologen und andere Büchergelehrte über Menschen und Handlungen aburteilen, ohne zu ahnen, dass dazu mehr nötig ist, als das Moralisieren und die landläufige Menschenkenntnis. Dem Arzte muss sein Recht werden er muss überall gehört werden und er wird es werden, sobald sein Urteil hörenswert ist." (S. 55.)

Die dritte Gruppe von diesen Aufsätzen, eingeleitet durch eine Abhandlung über das Studium der Talente, behandelt weiter die Vererbung künstlerischer Talente, Unterschiede der Geschlechter, den physiologischen Schwachsinn des Weibes, die Entartung und wird beschlossen durch einen Aufsatz über Mässigkeit und Enthaltsamkeit. Der letzte Aufsatz verteidigt mit Glück die Haltung der Mässigen gegen die Uebertreibungen und zelotischen Angriffe der Abstinenzler, der Aufsatz über den physiologischen Schwachsinn des Weibes, seit Jahren ein Stein des Anstosses für alle Frauenrechtler, bietet doch der Anlässe zum Nachdenken genug, um die hochtrabende und gehässige Behandlung nicht zu verdienen, die ihm aus jenen Kreisen zu teil geworden ist. Wer seinen Ausführungen sich nicht grundsätzlich verschliesst, wird in der vorangehenden Studie mancherlei finden, was in derselben Richtung sich bewegt, der Misogyn wird sie mit Wohlbehagen geniessen, für die nach Gleichheit strebende Frau dürfte sie noch in stärkerem Masse Grund zum Aergernis bieten, als der so bitter angefeindete Aufsatz über den Schwachsinn des Weibes.

Berlin. Max Nath.

Müffelmann, Leo: Das Problem der Willensfreiheit in der neuesten deutschen Philosophie. Leipzig, J. A. Barth. 1902. 115 S.

Es ist zweifelhaft, ob es eine Frage giebt, an der mehr Köpfe ihren Scharfsinn versucht haben und die zugleich weiter entfernt ist von einer allgemein angenommenen Lösung als die Frage der Willensfreiheit. Und manche haben sich resigniert darein ergeben, sie unter die unlösbaren Probleme einzureihen, sie auf den philosophischen Index zu setzen. Aber so schlimm steht die Sache doch nicht. Die Widersprüche der Meinungen haben ihren Grund weniger in der Schwierigkeit der Frage selbst, als in der Verschiedenheit derer, die sich an ihre Beantwortung herangemacht haben. Denn die Freiheit ist zwar ein philosophisches, speziell psychologisches Problem, aber eines, das den Nachteil hat — in gewissem Sinne ist das freilich auch ein Vorzug — an der Grenze zu liegen und sich eng zu berühren mit der Theologie, der Ethik und der Pädagogik, der Psychiatrie und dem Strafrecht, so dass auch diese darauf Ansprüche erheben. Und wie es dann geht bei Grundstücken, auf denen Servitute lasten, schliesslich ist der Besitzer gar nicht mehr Herr auf seinem Grund und Boden und die ganze Nachbarschaft redet darein, so dass er selber kaum mehr zu Worte kommt. Jeder bringt seine Auffassung, seine Grundanschauung mit, der Theologe, besonders der katholische, gewisse religiöse Voraussetzungen, der Jurist und der Erzieher seine praktischen Forderungen; und der Ethiker wie der Psychiater geht ebensowenig voraussetzungslos an die Frage heran. Und um die Ungunst der Umstände noch zu erhöhen, geht diesen vielfach die strenge philosophische Schulung, die starre peinliche Konsequenz im

Feststellen und Festhalten der Begriffe ab. So, um nur ein Beispiel zu bringen, kann man in Kraft-Ebings Behandlung dieser Frage nicht weniger wie drei Freiheitsbegriffe lieblich durcheinander schwimmen sehen.

Durch dieses Tohu-wa-Bohu von Gedankengängen und -irrgängen sich hindurch zu winden und auch anderen eine Bahn zu brechen, verlangt viel Ausdauer, viel Selbstverleugnung, und wir dürfen M. sehr dankbar sein, dass er die entsagungsreiche Arbeit, durch die verschiedenen Lösungen, welche das Problem der Freiheit in der neuesten deutschen Philosophie erfahren, uns hindurchzuführen, auf sich genommen hat.

Als Grundlage für seinen kritischen Bericht schickt M. einen ganz allgemein gehaltenen Ueberblick über das Problem voraus, in dem er die indeterministische, deterministische und fatalistische Lösung kurz charakterisiert sowie die zugrunde liegenden Auffassungen des Begriffes Freiheit skizziert. Daran schliesst sich ein geschichtlicher Rückblick. Im Anschluss an Trendelenburgs grundlegende Untersuchung über die „Notwendigkeit und Freiheit in der griechischen Philosophie" (1855) referiert er über die Ansichten der Alten und meist im Anschluss an F. Machs „Die Willensfreiheit des Menschen" (1887) über die frühchristlichen und mittelalterlichen Denker. Daran schliesst sich eine chronologisch geordnete Uebersicht über die Stellung, welche die bedeutendsten Philosophen von Descartes bis Beneke zu der Frage eingenommen haben.

Die neuesten Philosophen dagegen gruppiert er in Indeterministen, Fatalisten und Deterministen. Als Vertreter des Indeterminismus nennt M. Lotze, seinen Schüler Hugo Sommer und als jüngsten den Ethiker Wentscher. Ihnen weist er nach, das sie dass liberum arbitrium indifferentiae, das sie als irrig ablehnen, im Grunde doch festhalten und dass ihre Berufung auf das Freiheitsgefühl und die sittliche Würde des Menschen keineswegs zur Annahme der Willensfreiheit zwinge, sowenig wie Reue und Verantwortlichkeit, Schuld und Verdienst, während hingegen die Preisgabe der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes, womit allein diese Freiheit gerettet werden könnte, zu den bedenklichsten Konsequenzen führen müsste. Den Vertretern der intellegiblen Freiheit, wie K. Fischer, Eucken und den Schopenhauerianern Lamezan, Mainlaender und Bahnsen gegenüber zeigt er, dass das Gefühl der Verantwortlichkeit jene Annahme nicht fordere, welche bestenfalls in ihrer Metaphysik eine Stütze haben könne. Die dritte Gruppe von Vertretern des Indeterminismus bilden die katholischen Philosophen, wie Feldner, Gutberlet, Schell, Kneib, welch letzterer seine Ansicht „positiven Indeterminismus" getauft hat, und F. Mach, der seine an Leibniz sich anlehnende Lösung als „relativen Indeterminismus" bezeichnet. Gemeinsam ist allen diesen die Ablehnung des liberum arbitrium indifferentiae, der feste Glaube an die absolute Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes, die Annahme der Entscheidung des Wirkens nach Motiven, alles gut deterministische Anschauungen — und die Behauptung, dass dieser Wille doch gelegentlich auch mal diesen Motiven nicht zu folgen brauche, dass er gelegentlich dem Kausalgesetz entrückt sei. Dadurch ist nun mit anderen Worten das verpönte liberum arbitrium indifferentiae wieder da. Um dieser Philosophie, die gleich derjenigen des Thomas von Aquin ein trauriges Bild bietet, wie gesundes Denken sich quält und krümmt, um der auf völlig unzureichende Erkenntnis sich gründenden, aber dogmatisch festgelegten Lehre der Kirche sich zu entwinden, gilt das Wort Goethes von der Chemie: „Sie spottet ihrer selbst und weiss nicht, wie."

Eine andere Gruppe von Denkern, die Gruppe der Hoffnungslosen, erklärt die Frage überhaupt für unlösbar und schliesst ihre Untersuchungen

mit einem resignierten non liquet, so der theologisierende Dunkmann, der von physikalischen Erwägungen ausgehende Manno, der an der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes zweifelnde Oelzelt-Newin, wie auch der von M. nicht erwähnte Kromann in Kopenhagen, von dem man sich fragen kann, ob man ihn nicht den deutschen Denkern zuzählen soll.

Endlich halten an Indeterminismus fest die meisten evangelischen Theologen und die Mehrzahl der Strafrechtslehrer, obwohl durch Liszt eine Wendung der Ansichten angebahnt ist, besonders dadurch, dass er, wenngleich für den Determinismus sich erklärend, die Entscheidung über das Problem für das Strafrecht für irrevalent bezeichnet, gleichviel, in welchem Sinne sie ausfällt.

Das vollkommene Widerspiel des Indeterminismus ist der Fatalismus. Seine Vorkämpfer sind die Materialisten, so in der jüngsten Zeit Haeckel, Rée, unter dessen Einfluss Nietzsche, der freilich Wandlungen durchgemacht und im „Zarathustra" sich auf die Seite des Indeterminismus gestellt hat, so dass sich Wentscher auf ihn berufen konnte. Dieser Fatalismus leidet an der falschen Auffassung des Begriffes Naturgesetz als einer über den Ereignissen in Natur und Menschenleben stehenden Macht, während es doch nur diese selbst in ihrer Regelmässigkeit ausdrückt. Die irrige Auffassung dagegen der Freiheit als Ursachlosigkeit und den Glauben, dass unsere Moral sich auf diese Freiheit gründe, teilt er mit den Indeterminismus.

Die dritte Lösung endlich ist der Determinismus. „Die einzelnen Willensvorgänge sind motiviert und gehen aus zureichenden Gründen hervor. Trotzdem aber ist der Begriff der Freiheit vollberechtigt und wohlbegründet. Freiheit bedeutet: Determinierung der einzelnen Willensinhalte durch das Ich, durch den Charakter, durch das, was ich meine innerste Persönlichkeit nenne. Diese Freiheit steht im Gegensatz zur Unfreiheit d. i. der Motivation durch fremde, meinem Wesen fernliegende Momente". Allerdings tritt dieser Grundgedanke in verschiedener, nicht immer reiner Fassung auf und es spielen bald indeterministische, bald fatalistische Momente herein. Zu den indeterministischen Deterministen rechnet M. Sigwart und Wundt. Sigwart sieht in der Freiheit das subjektive Postulat des bewussten Willens und stellt ihn damit ausserhalb der Kausalität, bei allem sonstigen Determinismus; dadurch entrückt er das Problem der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wundt behandelt die Frage zunächst streng deterministisch, leugnet aber für das Psychische das Prinzip der Aequivalenz von Ursache und Wirkung und stellt für dieses Gebiet das Prinzip der wachsenden Energie auf. Dieses macht natürlich eine Vorausberechnung der Willenshandlungen unmöglich, selbst wenn alle Motive, Gründe und Ursachen bekannt wären. Gegenüber diesem „Wachstum geistiger Energie" erhebt sich indes die Frage: „Ist dieses Plus der psychischen Energie durch gewisse Ursachen bestimmt oder nicht?" Wundt will dieses Plus auffassen als ursachloses Etwas, als ein Etwas, das zu den als Motive wirkenden geistigen Vorgängen noch irgendwie hinzutritt. Dann aber spricht sich in der Anerkennung eines solchen Wachstums der indeterministische Gedanke aus: Unsere Willensentscheidungen können nicht die blosse Folge gewisser Motive und Ursachen sein, es muss noch ein neues Moment hinzutreten, „ein kausalitätsloser Anhang." „Der Indeterminismus nennt dieses neue: die freie Wahl; bei Wundt heisst es: das Wachstum geistiger Energie." Solche indeterministisch ausklingende Lösung finden wir auch bei anderen so bei Elsenhans, Achter, Michaelis. Ihr Gegensatz ist Kurt, dessen Determinismus fatalistisch ausklingt.

Reine Deterministen dagegen sind: v. Hartmann, Fechner, Paulsen, Lipps, Simmel, Kuelpe, Ziehen, Erhardt; ferner die Neu-

kantianer, besonders Liebmann, Windelband, Natorp, dessen Determinismus allerdings durch die Annahme eines Energiezuwachses wenigstens in Müffelmanns Darstellung uns keineswegs gegen die Zweifel Staudingers gesichert erscheint, und Adickes, sind die Positivisten, wie Laas und Riehl, dann die Vertreter der Immanenzphilosophie Schuppe und Rehmke, wenngleich letzterer das nicht Wort haben will, weil er Determinismus unberechtigter Weise identifiziert mit Fatalismus, sind endlich die Herbartianer, allen voran v. Volkmann, und die Benekeaner wie Dittes. Auch die Moralstatistik, die am Schlusse noch gestreift wird, hat sich von der fatalistischen Auffassung zur deterministischen bekehrt. So erscheint denn der reine Determinismus als die einzige konsequent durchführte Lösung des Problems von der Willensfreiheit.

Es ist eine stattliche Reihe von Denkern, deren Behandlung der viel umstrittenen Frage M. uns vorführt. Aber es sind noch lange nicht alle, die sich darum bemüht haben. Im Anhang bringt er noch eine erstaunliche Menge von Autoren, die sich seit 1884 zu der Frage geäussert haben. Und auch dann noch vermisst man den einen oder den anderen namhaften Philosophen, der zwar nicht in einer selbständigen Schrift, aber im Zusammenhang seiner Werke Stellung genommen hat, so den Ethiker Ziegler, den Historiker der Ethik Jodl, die Psychologen Hoefler, Meinong und Ehrenfels und Hebler, den Verfasser der „Elemente einer philosophischen Freiheitslehre."

Indes wer wird in dieser Frage, wo die Litteratur mit tropischer Ueppigkeit wuchert, Vollständigkeit verlangen! Seien wir dem Verfasser lieber dankbar für das Viele, das er so sorgsam gesichtet dargeboten hat. Es war, weiss Gott, keine kleine und auch keine angenehme Arbeit.

Ingolstadt. Max Offner.

Richter, Raoul, Dr., Kant-Aussprüche. Leipzig, Ernst Wunderlich 1901. Preis M. 1.20.

Die Bedeutung Kants für das Geistesleben unserer Nation ist so gross, dass es Pflicht jedes Gebildeten sein müsste, ihn aus seinen Leistungen selbst zu kennen. Die Philosophie Kants aber ist schwer zugänglich, und nur wenige wenden die dazu erforderliche Mühe auf. Raoul Richter hat in dem vorliegenden Buche einen leichteren Weg gezeigt, Kant aus eigenen Worten kennen zu lernen. Er hat aus seinen Werken, den Reflexionen, aus den Kollegnachschriften zusammengetragen und nach stofflichen Gesichtspunkten geordnet. Systematischer Zusammenhang ist nicht erstrebt, die Spruchsammlung soll nicht die Kantische Philosophie ersetzen oder auch nur in das System einführen. Aber sie ist wohl geeignet, die Kantische Lebensanschauung wiederzuspiegeln und zu zeigen, wie viel Kapital der Fonds unserer geistigen Kultur Kant verdankt, wie seine Gedanken im höchsten Grade zeitgemäss sind und auch unsere Generation noch führen und leiten können. Für Fachgelehrte ist sie nicht bestimmt. sie wendet sich an den grösseren Leserkreis der geistig Interessierten, und ihr Zweck ist erfüllt, wenn sie ein Bild von der geistigen Grösse Kants im Leser erzeugt, wenn sie den oder jenen veranlasst, zu den Quellen selbst zu steigen.

Die Auswahl selbst zeugt von einer guten Kenntnis auch der entlegeneren Schriften Kants, die litterarische Behandlung ist musterhaft.

Leipzig. Wilhelm Paul Schumann.

Favre, L., La méthode dans les sciences expérimentales. Paris, Reinwald 1898. 470 S.

Der Zweck der vorliegenden Arbeit besteht darin, dem Manne der Wissenschaft und auch dem Kaufmann die zur Forschung notwendigen Methoden an die Hand zu geben. Der Anfänger in der Wissenschaft kennt nicht diejenigen Wissensgebiete, welche noch wenig untersucht sind, er kennt auch nicht die Methoden, Mittel und Instrumente, welche zum Erreichen des jeweiligen Zieles dienen können, er versteht es noch nicht, exakte Schlüsse zu ziehen, seine Schlüsse zu diskutieren, das Hypothetische von Bewiesenen zu unterscheiden. Es ist daher dem Verf. zu danken, dass er die bezüglichen Methoden, deren Schilderung in einer grossen Anzahl von Büchern zerstreut sich vorfinden, gesammelt und gruppiert hat.

In der Einleitung werden einige allgemeine naturwissenschaftliche Begriffe erörtert: Substanz, Energie, Gesetz, Ursache, Zufall, Wunder, Evidenz, Gewissheit. Einige Proben seien hier erwähnt: Die allgemeine Formel für präzise Gesetze lautet folgendermassen: Ist dieses oder jenes System von Körpern gegeben, und treten diese oder jene Energieen in Aktion, so ist das Endresultat in einem gegebenen Moment dieses bezw. jenes. Die Ursache eines gegebenen Phänomens ist der Zustand der Natur in dem unendlich kleinen Augenblick, welcher demjenigen vorhergegangen ist, in welchem das Phänomen sich vollzogen hat. Sind die Ursache oder das Gesetz eines Phänomens unbekannt, so spricht man von Zufall; von Wunder dann, wenn ein Phänomen im Gegensatz zu den natürlichen Gesetzen sich vollzieht.

Seine eigentliche Arbeit teilt Verf. entsprechend seinem praktischen Standpunkte in zwei Teile: ce qu'on doit faire und ce qu'on doit ne pas faire.

Zunächst werden die Hypothesen behandelt. Hat eine Verifikation bei einer grösseren Anzahl von Fällen stattgefunden, so hält man es für überflüssig, dies bei jedem analogen Phänomen von neuem zu thun. Hier tritt die Hypothese in ihr Recht.

„Die allgemeinste Form des Problems der in den experimentellen Wissenschaften gesuchten Erklärungen ist folgendes: Wenn ein Phänomen (Resultat) gegeben ist, die Bedingungen zu bestimmen, welche es hervorgebracht haben." Es giebt in Wirklichkeit nur eine wahre Erklärung eines Phänomens, aber mehrere mögliche. Erstere kennen wir nicht. Man kann immer nur sagen: „Die Dinge verlaufen so, als ob diese oder jene Bedingung Ursache von diesem oder jenem Phänomen wäre." Wir erhalten nur eine mehr oder weniger vollständige Erklärung der Erscheinungen. Es werden dabei mehrere Stadien durchlaufen: 1) Die Gruppierung der Thatsachen, welche in ihrer Gesamtwirkung etwas Analoges bieten, 2) die Analyse einer jeden dieser Thatsachen und ihrer Vorläufer, 3) die Berücksichtigung dessen, was sie besonders als Vorläufer gemeinsam haben. Eine Erklärung muss vollständig, fruchtbar und wahr sein. Man kann übrigens nur sagen: „Die Dinge verlaufen so, als ob die Befruchtung ein Phänomen der Ernährung wäre, als ob zwischen zwei Massenpunkten eine Anziehung direkt proportional den Massen und umgekehrt proportional dem Quadrate der Entfernungen stattfände, als ob es in der Mechanik eine Resultante gäbe, als ob die Trägheit eine wirkliche Kraft wäre, als ob die Zentrifugalkraft existierte, als ob imaginäre und unendlich kleine Quantitäten, die geometrischen Linien, Flächen reale Existenz besässen, als ob die Elektrizität ein Fluidum wäre, als ob das

Schwarze eine wirkliche Farbe wäre, als ob es 3 Fundamentalfarben gäbe, als ob Atome existierten." „Die Dinge verlaufen in der Biologie so, als ob die Formen willkürlich gewählt wären, um die Funktionen zu erfüllen, als ob die Kräfte und spezifischen Tüchtigkeiten (vertus) in Wirklichkeit existierten, als ob die Nervenzellen durch ihre Verlängerung kommunizierten", u. s. w.

Die Probleme präsentieren sich in zwei Grundformen: 1) Wenn ein Phänomen gegeben ist, seine Ursache zu bestimmen, 2) Wenn ein Effekt hervorgebracht werden soll, die dazu nötigen Bedingungen anzugeben. Das erste dieser Probleme kommt mehr in der eigentlichen Wissenschaft vor, das letztere mehr in der Kunst. Im allgemeinen muss man sich damit begnügen, die Ursachen anzugeben, welche eine bestimmte Sorte von Erscheinungen hervorbringen. Die Untersuchung zerfällt, falls sie vollständig sein soll, in folgende Teiluntersuchungen: Reelle Ursache in einem gegebenen Falle, zweitens in ähnlichen Fällen. Mögliche Ursache in ähnlichen Fällen und in einem gegebenen Falle. Mögliche Optimalursache in einem gegebenen Falle. Entsprechend die Erforschung der möglichen und besten Mittel, um einen Effekt zu produzieren. — In der Natur finden wir nicht eine Ursache, sondern ein Zusammenwirken von Ursachen, welche entweder mit einander vermischt oder kombiniert sind. Im ersteren Falle ist der allgemeine Effekt derselbe, welchen jede Ursache allein hervorbringen würde, im zweiten Falle nicht. Hieraus sieht man, dass, wenn man bei einer Erscheinung alle Ursachen eliminieren würde, ausser der Hauptsache, man zu Resultaten gelangen würde, welche verschieden sind von denen, welche die Natur giebt. Der Effekt verändert sich mit der „Quantität der Ursache." Im Anschluss hieran bespricht Verf. einige bezügliche Fälle, wobei er die Veränderung der Effekte je nach den Ursachen durch entsprechende Kurven zu versinnlichen sucht. Eine grosse Rolle spielen bei dem vorliegenden Gegenstande die 4 Methoden von Stuart Mill.

Weiterhin kommt Verf. auf die Instrumente zu sprechen. Er unterscheidet Instrumente zur Produktion und Instrumente zum Messen. Der Mensch braucht die Instrumente zum Erzeugen der Phänomene und zu deren Studium, er sucht mit ihrer Hülfe den Lauf der Natur zu verlangsamen, Hindernisse zu eliminieren. Zur ersten Klasse von Instrumenten gehören die Instrumente, welche einen nützlichen Effekt erzielen, so z. B. die Regulatoren für Bewegung, für das Ausfliessen, die Automaten, ferner die Instrumente, welche einen schädlichen Effekt verhindern oder annullieren, die Kompensatoren. Zur zweiten Klasse gehören diejenigen Instrumente, welche die Effekte fühlbar und messbar machen. Fühlbar werden sie durch die Amplifikatoren (z. B. Mikroskop, Teleskop, astronomisches und terrestrisches Fernrohr, Telephon, Resonator, elektrischer Multiplikator, Linse, Spiegel) und durch die Reduktoren (z. B. Photographie, Phonograph, Manometertuben). Unter den eigentlichen Messinstrumenten werden Baroskop, Barograph, Dynamometer mit Feder, Kathetometer und Polarimeter zitiert.

Nachdem Verf. noch über die Art und Weise, wie man ungewohnte Thatsachen in Angriff zu nehmen hat, über wissenschaftliche Definitionen und über die Art der wissenschaftlichen Fragestellung sich geäussert hat, geht er zum zweiten, kleineren Teile seines Werkes über.

Die Geschichte jeder Wissenschaft zeigt eine Anzahl von Irrtümern. Zu diesen klassischen Irrtümern gehört z. B. die Annahme einer spontanen Erzeugung der Infusorien und höherer Tiere. Es ist daher dem Forscher Vorsicht anzuempfehlen, sobald er die gewohnten Wege verlässt und seine

eigenen geht, damit er nicht ähnlichen tiefwurzelnden Selbsttäuschungen verfällt. — Derselbe Mensch urteilt anders, je nachdem er allein ist oder sich in Mitten einer Menge von Menschen befindet, da im letzteren Falle die Individuen eine Art von Suggestion auf einander ausüben. — Der Forscher darf ferner nicht im Affekt urteilen. Auch darf er nicht mit Vorurteilen an seine Untersuchungen herangehen. Der menschliche Geist, der eine Frage beurteilt, pflegt gewöhnlich folgenden Weg zu gehen: Affektives Urteilen a priori oder Vorurteil, Aufsuchen der Gründe, welche dieses Vorurteil aufrecht erhalten können. Finden sich keine, so Verwerfen der ganzen Sache. Der Forscher muss den umgekehrten Weg gehen: Aufsuchen der Gründe, Urteil a posteriori und Motivität. — Man kann nicht a priori entscheiden, ob eine Sache unmöglich ist, sondern erst a posteriori. Die Unmöglichkeit kann eine dreifache sein, eine logische, eine materielle oder augenblickliche. — Der Anfänger in der Wissenschaft muss sich davor hüten, in Worten wie Vererbung, spezifische Energie, Affinität, Lebenskraft u. s. w. wirkliche Erklärungen zu sehen. — Die Anwendung mathematischer Formeln kann gegenwärtig bei vielen Problemen noch nicht stattfinden, so z. B. in der Natur, Biologie, Psychologie, Sociologie, weil man nicht alles Gegebene kennt. Die mathematischen Formeln lassen die Resultate wohl voraussehen, aber letztere müssen verifiziert werden. Eine grosse Rolle spielt in der Wissenschaft das arithmetische Mittel. Die Arbeit FAVRES zeugt von umfassendem Wissen. Und man muss anerkennen, dass Verf. sich bemüht hat, in jedem Falle das denkbar Zutreffendste zu geben, so dass das Buch nicht allein den Novizen der Wissenschaft empfohlen werden kann, sondern bereits manchen fortgeschrittenen Gelehrten zum Nachschlagen und zur Informierung gute Dienste zu leisten vermag.

Erfurt. GIESSLER.

Karl Groos: Der ästhetische Genuss. Giessen (Ricker) 1902. VIII u. 263 S. geheftet M. 4.80. geb. M. 6.00.

Statt eine zweite Auflage seiner „Einleitung in die Aesthetik" zu veranstalten, hat sich GROOS zu einer Neubearbeitung des ästhetischen Problems entschlossen. Der vorliegende Band ist der Beginn dieser Neubearbeitung. Weitere Bände sollen das Schöne und die ästhetischen Modifikationen, das Wesen des Genies und das System der Künste behandeln. Damit ist das Thema des Buches umschrieben. Es soll eine psychologische Analyse des ästhetischen Genusses als Grundlage der Aesthetik gegeben werden. GROOS bleibt also bei seiner psychologistischen Stellungnahme und verteidigt dieselbe S. 135 f. gegen die Einwände, die ich in meiner allgemeinen Aesthetik erhoben habe. Er schreibt der Psychologie eine gewisse Fähigkeit der Normbildung zu, mässigt aber seinen Psychologismus durch die Behauptung, dass eine vollständige Lösung des Wertproblems ohne metaphysische Bestimmungen nicht möglich sei (135). Da in letzter Zeit von verschiedenen Seiten die psychologische Begründung der Aesthetik verteidigt worden ist und sich dabei mehrere wesentlich verschiedene Gruppen von Psychologisten ergeben haben, scheint es notwendig, diese Streitfrage noch einmal gründlicher zu behandeln, als es bei Gelegenheit eines Referates geschehen kann. Ich hoffe, dies in absehbarer Zeit thun zu können, möchte daher an dieser Stelle nur hervorheben, dass GROOS, ausser durch jenen Hinweis auf die Metaphysik auch noch durch die Einführung des „natürlichen Gefühls", das uns zwingt, das „ästhetisch Wert-

volle" enger zu fassen als das „ästhetisch Wirksame", dem neuen Psychologismus nutzen wird (S. 140), dabei aber ein wissenschaftlich nicht fassbares Kriterium einführt. Uebrigens hindert der abweichende Standpunkt mich nicht, im einzelnen vieles aus Groos' Werke zu billigen und zu lernen. Ich glaube daher, gut zu thun, wenn ich an dieser Stelle ein kurzes Referat des wesentlichen Inhalts gebe[1]).

Die Einleitung kennzeichnet die Aufgabe des Buches und giebt eine kurze Uebersicht über die Methoden der psychologischen Aesthetik, die naturgemäss mit denen der allgemeinen Psychologie übereinstimmen. Darauf kennzeichnet Groos im 1. Kap. den ästhetischen Genuss als „Spiel". Diesen Begriff definiert er als eine Thätigkeit, die Selbstzweck ist. Er grenzt also das Spiel von der Arbeit durch seine Interesselosigkeit ab. Die Ursachen des Spieles sind angeborene Triebe, die auch ohne ernsten Zweck zur Bethätigung drängen. Bei allen Spielen kommt die Freude an angenehmen und intensiven in Betracht, eine Unterscheidung der auf ästhetischem Gebiet die Gegenüberstellung des Schönen und des Erhabenen entspricht. Die Analogie von ästhetischem Genusse wird dann durch eine Analyse des Freiheitsgefühls und der Illusion auf beiden Gebieten gestützt.

Nachdem so der ästhetische Genuss gewissermassen seinen psychobiologischen Ort erhalten hat, wird die weitere Analyse durch eine Festlegung der psychologischen Termini eingeleitet, (S. 25 ff.), auf die als auf einen Beitrag zu den hierzu notwendigen Klärungsbestrebungen aufmerksam zu machen ist. Mit einigen Bedenken schliesst Groos sich dann für die weitere Behandlung der herkömmlichen Scheidung in sinnliche und reproduktive Faktoren des ästhetischen Genusses an. Die Vorzugsstellung des Gesichts und Gehörs im Vergleich mit den übrigen Sinnen findet Groos wesentlich darin begründet, dass nur Gesicht und Gehör „Sprachsinne" sind (36). Interessant sind die folgenden Ausführungen über die sinnliche Seite der ästhetischen Form d. h. über das Hineinspielen der Bewegungs-Einstellungen nachahmender Art und der übrigen Organempfindungen in die ästhetische Auffassung der räumlichen Form. Sehr gut scheint mir die Schilderung der Gefühle beim tiefen ruhigen Atmen S. 65 gelungen zu sein, ebenso treffen wenigstens für mich die Bemerkungen im wesentlichen zu, die Groos über den Anteil der Organempfindungen am Eindruck der Lesepoesie S. 79 ff. macht. Ich halte diese sehr gut beobachteten Schilderungen für eine wesentliche Bereicherung unserer an solchen Analysen armen psychologischen Litteratur. Doch hat sich mir, als ich ähnliche Fragen im Anschluss an verwandte Ausführungen meiner Aesthetik mit verschiedenen ästhetisch und philosophisch gebildeten Personen besprach, die Ueberzeugung aufgedrängt, dass hier individuelle Differenzen eine bedeutende Rolle spielen. Ob der Ueberzeugung, zu der sich Groos S. 28 bekennt, dass die motorische Veranlagung ein Merkmal der ausgesprochen ästhetischen Naturen ist, den Thatsachen entspricht, müsste durch experimentelle Untersuchung festgestellt werden. Als Hypothese, die die Forschungen über den Zusammenhang von Sinnestypus und Geistesart leiten kann, hat sie jedenfalls ihren Wert.

Weit weniger bedeutend ist das Kapitel über die reproduktiven Faktoren des ästhetischen Genusses. In dem Abschnitte über die ästhetischen Urteile sucht Groos durch Berufung auf die Grundthatsachen des Wertens das ästhetisch Wertvolle als engeres Gebiet aus dem weiteren des

[1]) Eine sehr eingehende Darstellung und Diskussion giebt O. Külpe-Göttingen. Gel.-Anz. 1902. S. 896—919.

ästhetisch Wirksamen herauszusondern. Eine prinzipielle Behandlung dieser Fragen ist ja nach Groos nicht ohne Metaphysik möglich — er begnügt sich daher hier mit einer empirischen Aufzählung und Diskussion der unseren Urteilen zu Grunde liegenden Wertmassstäbe.

Im 5. Kapitel modifiziert und verteidigt Groos seine ältere Theorie von der inneren Nachahmung als dem Wesen des ästhetischen Genusses. Er analysiert zunächst das, was beim ästhetischen „Miterleben" vorgeht. Er hält diesen Ausdruck für verwendbar — doch muss man sich klar halten, dass er ein Bild ist. Was diesen Zustand in Wahrheit von der blossen Vorstellung eines fremden Erlebnisses unterscheidet, ist nur die Umwandlung der vorgestellten Gefühle in reale und das Auftreten von reproduzierten Organempfindungen. Diese Organempfindungen enthalten eben das imitatorische Element. Groos schränkt seine These nun ein, indem er die Existenz schwächerer ästhetischer Genüsse ohne „innere Nachahmung" zugiebt — aber er hält in dem Sinne an ihr fest, dass er sagt (S. 200): „Die Erfahrungen, die ich an mir selbst mache, zwingen mich dazu, die hiermit gekennzeichnete Art des Miterlebens, die im vollsten Sinne den Namen einer „inneren Nachahmung" verdient, überall da anzunehmen, wo das ästhetische Objekt in „packender" Weise durch Formen zu uns redet — wo aber die Form fehlt, da reden die Objekte nicht viel, und wo sie nicht reden, da giebt es wenig zum Miterleben." Hervorzuheben ist weiter der symbolische Charakter vieler Nachahmungen — sie deuten das Nachzuahmende nur an (204 f.). Den irreführenden Ausdruck „Scheingefühle" für die ästhetischen Gefühle giebt Groos auf (209). Die ästhetischen Illusionen unterscheidet er von den täuschenden, thatsächlichen Illusionen als „aufkeimende" (215). Die Einheitlichkeit jedes ästhetischen Verhaltens wird bewirkt durch die „monarchische Einrichtung des Bewusstseins" — die im Schlussabschnitt näher beleuchtet wird.

Freiburg i. B. Jonas Cohn.

Dictionary of Philosophy and Psychology ed by James Mark Baldwin, New-York and London, Macmillan. Vol. I, 1901. XXIV und 644 S. Vol. II, 1902, XVI and 892 S.

Diese zwei Bände in Quartformat suchen ein schwieriges Problem zu lösen, für die englisch redende Welt wohl überhaupt zum ersten Male. Ausser dem Herausgeber haben noch 50 Mitarbeiter daran gewirkt. Ein Wörterbuch für Philosophie und Psychologie ist mühseliger als für jede andere Wissenschaft. Nicht bloss das Schwanken der Terminologie und deren lange Geschichte, auch der Streit der Schulen und der grosse Umfang des Gegenstandes machen es sehr schwierig, ein encyklopädisches Werk zu schaffen, das allen Anforderungen gerecht würde.

Auch das vorliegende Werk bleibt weit hinter dem Ideale zurück. Die Psychologie ist vor der Philosophie sehr bevorzugt und innerhalb der ersten wieder die physiologische Seite der Erscheinungen. Manchmal geht es zu sehr in die physiologischen Einzelheiten, z. B., wenn unter „Neurologie" die Methoden der Färbung der Nervensubstanz angegeben werden. In der Philosophie sind die Denker des Altertums und Mittelalters ausdrücklich ausgeschlossen. Nur die griechische und die lateinische Terminologie wird berücksichtigt und von den grossen Philosophen des Altertums eine kurze biographische Notiz gegeben. Aber auch das so verengerte Gebiet ist nicht immer eindringend behandelt. Gut ist z. B. der Artikel Kants terminology, ausführlich, aber doch äusserlich bleibend der

entsprechende über Hegel, lang und doch wenig methodisch verfahrend der über „Teleology".

Der Grundfehler des Wörterbuchs ist, dass es sich zu weit ausbreitet. Ausser der Psychologie und der Philosophie, deren Teile der Tradition nach Ethik, Logik, Aesthetik, Religionsphilosophie, Sociologie sind, werden dem Titel und dem Programm gemäss noch berücksichtigt: Psychopathologie, Anthropologie, Neurologie, Physiologie, Oekonomik, Philologie, Physik und Pädagogik. Das ist zu viel für 2 Bände, mit denen das eigentliche Wörterbuch abgeschlossen ist. Denn der noch ausstehende dritte Band soll bloss eine systematische Bibliographie bringen.

Die biographischen Notizen sind dürftig, sie wären am besten weggeblieben. Im übrigen will ich den kühnen Wagemut des Herausgebers gerne anerkennen und dem Werke eine baldige zweite Auflage wünschen, die zur Abstellung der mannigfachen Mängel Gelegenheit biete.

Leipzig. Paul Barth.

Storch, E., Muskelfunktion und Bewusstsein. Mit 7 Figuren im Text. Wiesbaden, J. F. Bergmann, 1901. 44 S.

Das Sensorium wird in zwei Territorien eingeteilt, die bei der Wahrnehmung stets beide zusammenklingen, nämlich die „Pathopsyche", als psychische Repräsentation der eigentlichen Sinnesqualitäten und die „Myopsyche", als psychische Repräsentation der Muskelthätigkeit (S. 56). Die myosensorische Bahn ist anatomisch noch nicht genau festgelegt, sie mischt sich in der inneren Kapsel den motorischen Stabkranzfasern bei, ihre kortikale Projektion ist dieselbe wie die der motorischen Pyramidenbahn. Nimmt man als Ausgangspunkt letzterer die grossen Pyramidenzellen an, so findet die myosensorische Bahn ihr Ende an den kleinen Zellen der oberen Schichten (S. 82). Drei myopsychische Felder werden in der übrigens bei jeder Erregung als Einheit thätigen Myopsyche unterschieden: 1. Glossopsyche = Brokasche Windung (und Schläfelappen?). Ihr psychisches Korrelat ist die Vorstellung des Intervalls und der absoluten Tonhöhe; 2. Eidopsyche = Hinterhauptlappen. Sie ist das myopsychische Feld der Augenmuskeln und besteht nur aus Richtungsvorstellungen; 3. Ergopsyche = Stirnhirn einschl. der Centralwindungen. Hier treten zu den Richtungsvorstellungen noch die der Masse und der absoluten Grösse hinzu. (Von einem psychischen Korrelat der Myopsyche zu sprechen (S. 81) ist unkorrekt, und auch die Einteilung der kortikalen Projektion der motorischen Peripherie in ein motorisches und ein myopsychisches Feld ist nicht scharf genug, da die Myopsyche [= Muskelseele] doch als dem motorischen Felde übergeordnet gelten muss. Referent.) Die Zeitvorstellung ist nicht lokalisiert, sondern die Repräsentation einer ununterbrochen im ganzen Hirn vor sich gehenden eigenartigen Bewegung. Die Zeit wird (S. 45) etwas kühn als „die objektivierte, von allen Reizen unabhängige Urthätigkeit der Seele" bezeichnet. „Sie besitzt infolge davon kein Gegenstück in der Welt der Objekte . . . Natürlich hat diese Urthätigkeit ihr objektives Korrelat in einer Bewegungsform der Grosshirnrinde, über deren Natur, ob chemisch oder physikalisch, heute Vermutungen aufzustellen, müssig erscheint. Das aber können wir sagen, dass diese dem Zeitbewusstsein entsprechende Bewegungsform nicht erst durch äussere Reize entsteht, sondern von Anfang an vorhanden ist, und dass die Rindenvorgänge, welche durch Reize veranlasst werden, diese Grundbewegung nur modifizieren, um ein Bild zu brauchen, Partialwellen auf einer Grundwelle sind." (Vielleicht soll die Zeitvorstellung, nicht die

Zeit, als Urthätigkeit der Seele angenommen werden, wenigstens widerspräche das nicht so sehr dem, übrigens auch eigentümlichen Satze [S. 45]: „was ich subjektiv, als Bestandteil meiner Persönlichkeit. Gedächtnis nenne, ist objektiv, unabhängig von mir gedacht — die Zeit". Referent). In der Breite des Gesunden giebt es keine Wahrnehmung ohne Erregung des ganzen Gehirns und ohne Beteiligung der ganzen Myopsyche (S. 82).

Horn bei Detmold. August Dünges.

Wagner, A., Beiträge zu einer empiriokritischen Grundlegung der Biologie. I. Heft. Leipzig, Gebrüder Borntträger, 1901. 91 S.

„Nicht bestimmen was bei biologischer Forschung herauskommen soll, sondern suchen, was bei derselben thatsächlich herauskommt, das kann als die mehr und mehr auftauchende neue Devise der Biologie gelten (S. 9)." Nicht Dogmatismus, sondern logisch-kritische Verwertung durch Erfahrung gefundener Thatsachen, Gleichstellung der biologischen Gesetzmässigkeiten mit den physikalischen und chemischen; selbständige Erforschung des biologischen Erscheinungsgebietes unabhängig von Physik und Chemie, wodurch der Gegensatz des Vitalismus und Mechanismus gegenstandslos wird; richtige Problemstellung auf Grund der Erkenntnisstheorie: mit diesen Forderungen wird das klar geschriebene Buch eingeleitet. Die Frage, ob die Erkenntistheorie so weit vorgeschritten sei, um ein Fundament für andere Forschungsrichtungen liefern zu können, dürfe getrost bejaht werden. Dabei soll möglichst der Standpunkt vertreten werden, dass die Naturwissenschaft Fiktionen jeder Art und Fundierung auf metaphysischen Begriffen vermeide, deshalb gerade in ihren Fundamenten peinlich mit der reinen Empirie Schritt halte und weder begriffliche Abstrakta wie „Materie" und „Kraft", noch willkürliche Fiktionen wie „Atome" und „Moleküle", noch auch willkürliche dogmatische Doktrinen, wie „mechanische Natur aller Energieformen" etc. zu fundamentaler Grundlage nehme (S. 64). Unmittelbar gegeben sind uns nur unsere Empfindungen (S. 48). Sie sind die wahrhaften Elemente, dasjenige, von dem wir als dem Erstgegebenen ausgehen müssen und für welches es keine weitere Zurückführung giebt (S. 58). Aussenwelt und Vorstellungswelt sind in der Erfahrung untrennbar. Im Denken trennen wir sie durch logische Begriffsbildung zum Zwecke eines methodischen Wechsels der Betrachtungsweise und vollziehen so eine Scheidung der empirisch einheitlichen Reihe in zwei gesonderte Parallelreihen: die der Umgebungsbestandteile und die der Empfindungen, Vorstellungen etc. (S. 68 u. 69). Indem sich Vf. in folgendem auf Richard Avenbrius Kritik der reinen Erfahrung stützt, gelangt er schliesslich zur Formulierung folgender drei Sätze, welche er als Fundamentalsätze der naturwissenschaftlichen Erfahrungsanalyse bezeichnet: (S.89 u. 90).

1. Die Umgebungsgesamtheit ist für die empiriokritische Betrachtungsweise als eine Mannigfaltigkeit von Wirkungsweisen anzunehmen.

2. Innerhalb der Umgebungsgesamtheit ist ein Wechsel von Wirkungsweisen anzunehmen.

3. Dieser Wechsel ist als ein gesetzmässiger anzunehmen.

Die Fortsetzung dieser Studie soll sich mit der Aufgabe befassen, die systematischen Verkettungen innerhalb der Umgebungsgesamtheit („des Systems R") soweit zu verfolgen und zu entwickeln, als es an der Hand des zugänglichen Erfahrungsmateriales möglich ist.

Horn bei Detmold. August Dünges.

II.

Philosophische Zeitschriften.

Archiv für Philosophie, I. Abteilung (Berlin, Reimer).

Bd. 16, Heft 1 (N. F. Bd. 9, Heft 1).

W. Pfeffer, Die Entstehung der Philosophie Descartes' nach seiner Korrespondenz.
A. W. Loewenstein, Die naturphilosophischen Ideen bei Cyrano de Bergerac.
M. Köhler, Studien zur Naturphilosophie des Th. Hobbes.
Jean Pérès, Platon, Rousseau, Kant, Nietzsche. (Moralisme et Immoralisme). Jahresbericht.

Kantstudien (Berlin, Reuther & Reichardt).

Bd. 7, Heft 4.

N. H. Marshall, Kant und der Neukantianismus in England.
J. E. Creighton, Kantian Literature in America since 1898.
B. Petronievics, Warum stellen wir uns die Zeit als eine grade Linie vor?
H. Vaihinger, Houston Stewart Chamberlain — ein Jünger Kants.
G. Brodnitz, Ein französischer Romancier über Kant.
Rezensionen. — Selbstanzeigen. — Mitteilungen. — Neue Kantliteratur. — Sonstiges neu Eingegangenes. — Nochmals das Collin'sche Kantrelief.

Mind (London, Edinburgh, Oxford, Williams & Norgate).

New Series, No. 44.

F. H. Bradley, The Definition of Will.
H. R. Marshall, The Unity of Process in Consciousness.
J. E. Mc. Taggart, Hegel's Treatment of the Categories of Quality.
Discussions. — Critical notices. — New Books. — Philosophical Periodicals. — Note: The Mind Association.

Heft 45.

A. E. Taylor, On the first part of Plato's Parmenides.
T. Whittaker, A Compendious Classification of the Sciences.
A. K. Rogers, The Absolute as Unknowable.
W. G. Smith, Antagonistic Reactions.
G. Galloway, On the Distinction of Inner and Outer Experiences.
Discussion. — Critical Notices. — New Books. — Philosophical Periodicals. — Notes.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Leipzig, Haacke).

Bd. 121, Heft 1.

E. v. Hartmann, Die psychophysische Kausalität.
J. Zahlfleisch. Die Gefühle als Symptome psychischer Abnormität.
E. Neuendorff, Anmerkungen zu Lotzes Weltanschauung.
L. v. Bortkiewicz, Wahrscheinlichkeitstheorie und Erfahrung.
Th. Elsenhans, Theorie des Gewissens.
Rezensionen. — Selbstanzeigen. — Notizen. — Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Bd. 121, Heft 2.

Th. Elsenhans, Theorie des Gewissens. (Schluss).
M. Guggenheim, Beiträge zur Biographie Petrus Ramus'.
O. Schneider, Die schöpferische Kraft des Kindes in der Gestaltung seiner Bewusstseinszustände bis zum Beginn des Schulunterrichtes.
L. W. Stern, Der zweite Hauptsatz der Energetik und das Lebensproblem.
J. Volkelt, Beiträge zur Analyse des Bewusstseins.
Rezensionen. — Notizen. — Berichtigung. — Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Revue Philosophique (Paris, Alcan).

27. Année, No. 10.

F. Le Dantec, La place de la vie dans les phénomènes naturels (1. article).
A. Binet, Le vocabulaire et l'idéation.
Gérard-Varet, Le langage et la parole: leurs facteurs sociologiques.
F. Da Costa Guimaraens. Le besoin de prier et ses conditions psychologiques.
F. Paulhan, La méthode analytique dans la détermination des caractères.
Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

27. Année, No. 11.

H. Leuba, Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens (2. et dernier article).
L. Dauriac, Des images suggérées par l'audition musicale.
F. Le Dantec, La place de la vie dans les phénomènes naturels (2. et dernier article).
Th. Flournoy, Les variétés de l'expérience religieuse d'après M. William James. — Analyses et comptes rendus etc.

27. Année, No. 12.

F. Paulhan, Sur la mémoire affective.
Kozlowski, La genèse de l'étendue.
Lannes, Philosophes russes contemporains: V. Soloviev.
H. Piéron, La question de la mémoire affective. — Contributions à la psychologie des mourants.
Analyses et comptes rendus etc.

28. Année, No. 1.

Dr. Sollier, L'autoscopie interne.
F. Paulhan, Sur la mémoire affective. *(Suite et fin).*
Kozlowski, La psychogenèse de l'étendue. *(Suite et fin).*
H. Piéron, La rapidité des processus psychiques.
Analyses et comptes rendus etc.

28. Année, No. 2.

Rauh, Du rôle de la logique en morale.
Binet (Alfred), La pensée sans images.
Rageot, Sur le seuil de la vie affective.
Ch. Ribéry, La phrénologie en Amérique.
Analyses et comptes rendus etc.

The Philosophical Review (New-York and London, The MacmillanComp.)

Vol. XI, No. 5.

M. Floy Washburn, Psychological Analysis in System-Making.
F. C. French, The Aim and Scope of the Philosophy of Religion.
H. Heath Bawden, The Functional View of the Relation Between the Psychical and the Physical.
W. H. Sheldon, The Concept of the Negative.
Reviews of Books. — Summaries of Articles. — Notices of New Books. — Notes.

Vol. XI, No. 6.

A. Lefevre, Epistemology and Ethical Method.
J. A. Leighton, The Study of Individuality.
R. B. Perry, Poetry and Philosophy.
K. Gordon, Spencer's Theory of Ethics in its Evolutionary Aspect.
Discussions. — Reviews of Books. — Summaries of Articles. — Notices of New Books. — Notes.

Vol. XII, No. 1.

J. H. Tufts, On the Genesis of Aesthetic Categories.
C. V. Tower, An Interpretation of Some Aspect of the Self.
J. D. Stoops, The Real Self.
A. K. Rogers, Professor Royce and Monism.
Reviews of Books. — Summaries of Articles. — Notices of New Books. — Notes.

International Journal of Ethics (Philadelphia, London, Swan, Sonnenschein & Comp.).

Vol. XIII, No. 1.

W. L. Cook. Criticism of Public Men.
A. Fouillée, The Ethics of Nietzsche and Guyau.
W. D. Morrison, The Treatement of the Criminal in England.

R. B. Perry, The Practical Consciousness of Freedom.
A. E. Taylor. Mind and Nature.
J. M. Metcalf, The Pampered Children of the Poor.
Books Reviews.

Vol. XIII, No. 2.

L. C. Stewardson, The Moral Aspects of the Referendum.
J. C. Mc. Taggart, Some considerations relating to Human Immortality.
M. E. Robinson, Marriage as an Economic Institution.
J. W. Howerth, What is Religion?
H. Sturt. Happiness.
J. B. Pratt, The Ethics of St. Augustine.
Books Reviews.

The Psychological Review (New-York and London, The Macmillan Comp.).

Vol. IX, No. 5.

G. M. Stratton, Visible Motion and the Space Treshold.
G. M. Stratton, The Method of Serial Groups.
M. L. Nelson, The Effect of Subdivisions on the Visual Estimate of Time; (Studies from the Psychological Laboratory of the University of California; communicated by Professor G. M. Stratton).
R. Mac Dougall, The Relation of Auditory Rhythm to Nervous Discharge.
Discussion and Reports. — Psychological Literature. — New Books.

Vol. IX, No. 6.

Th. L. Bolton, A Biological View of Perception.
A. Robertson, Geometric Optical Illusions in Touch. (Studies from the Psychological Laboratory of the University of California; communicated by Professor G. M. Stratton).
G. A. Tawney, Feeling and Self-awareness.
Discussions and Reports. — Psychological Literature. — New Books. — Indexes.

Vol. X, No. 1.

J R. Angell, A Preliminary Study of the Significance of Partial Tones in the Localisation of Sound.
R. Mac Dougall, The Affective Quality of Auditory Rhythm in its Relation to Objective Forms.
Discussion and Apparatus. — Psychological Literature. — New Books.

Rivista Filosofica (Pavia, Successori Bizzoni).

Anno IV, Vol. V, Fasc. 4.

G. Vidari, Gaetano Negri.
B. Varisco, Pensiero e realtà.
G. Rigoni, L'intuizione dell' esteso.
A. Pagano, La teoria della pena nell' Etica di Guglielmo Wundt.
E. Sacchi, Le idee di Brunetière sulla Tragedia.
A. Faggi, Un libro di estetica.
Rassegna Bibliografica. — Rassegna di Riviste Straniere. — Notizie e pubblicazioni. — Sommari delle Riviste Straniere. — Libri ricevuti.

Anno IV, Vol. V, Fasc. 5.

V. Alemanni, La filosofia di Pietro Cerutti.
B. Varisco, Pensiero e realtà (fine).
A. Groppali, Il problema dell' origine e del fondamento intrinseco del diritto nelle opere del Romagnosi.
G. De la Valle, Il problema dell' assoluto con particolare rignardo alla dottrina di Gaetano Negri.
B. Croce, Questioni estetiche.
Rassegna Bibliografica. — Bollettino Bibliografico. — Sul nuovo Reg.° delle Scuole di Magistero. — Notizie e Pubblicazioni. — Necrologio: L. Francesco Ardy. — Sommari delle Riviste Stranrere. — Libri ricevuti. — Indice dell' Annata.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane (Leipzig, Ambr. Barth).

Bd. 29, Heft 4 und 5.

M. Schaternikoff, Ueber den Einfluss der Adaption auf die Erscheinung des Flimmerns.
M. Schaternikoff, Neue Bestimmungen über die Verteilung der Dämmerungswerte im Dispersionsspectrum des Gas- und des Sonnenlichts.
V. Benussi, Ueber den Einfluss der Farbe auf die Grösse der Zöllner'schen Täuschung.

E. Storch, Ueber die Wahrnehmung musikalischer Tonverhältnisse. Antwort an Dr. A. Samojloff.
K. Groos, Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Erkennens.
Literaturbericht.

Bd. 29, Heft 6.

V. Benussi, Ueber den Einfluss der Farbe auf die Grösse der Zöllner'schen Täuschung. (Schluss).
O. Rosenbach, Zur Lehre von den Urteilstäuschungen.
Literaturbericht.

Bd. 30, Heft 1 und 2.

E. Reimann, Die scheinbare Vergrösserung der Sonne und des Mondes am Horizont.
P. Rauschburg, Ueber Hemmung gleichzeitiger Reizwirkungen.
N. Lossky, Eine Willenstheorie vom voluntaristischen Standpunkte.
Literaturbericht.

Bd. 30, Heft 3.

E. Reimann, Die scheinbare Vergrösserung der Sonne und des Mondes am Horizont. (Schluss).
E. Wiersma, Die Ebbinghaus'sche Kombinationsmethode.
Literaturbericht.

Bd. 30, Heft 4.

F. Schumann, Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. III.
H. Ebbinghaus, Ein neuer Fallapparat zur Kontrolle des Chronoskops.
Literaturbericht.

Bd. 30, Heft 5 und 6.

F. Schumann, Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. (Schluss).
R. Müller, Zur Kritik der Verwendbarkeit der plethysmographischen Kurve für psychologische Fragen.
R. Saxinger, Dispositionspsychologisches über Gefühlskomplexionen.
L. W. Stern, Der Tonvariator.
W. v. Zehender, Zur Abwehr einer Kritik des Herrn Storch.
Literaturbericht.

Bd. 31, Heft 1.

C. Rieger, Ueber Muskelzustände.
Th. Lipps, Fortsetzung der „Psychologischen Streitpunkte".
Literaturbericht.

Przeglad Filozoficzny (Warszawa, ulica Krucza No. 47.)

Rok V, Zeszyt IV.

Wl. M. Kozlowski, L'évolution comme principe général du devenir.
E. Abramowski. L'âme et le corps. (fin).
Revue scientifique. — Livres résumés par leurs auteurs.

Ceska Mysl (Prag, Laichter).

Rocnik III, Sesit 5.

Em. Radl, Sur le scepticisme d'humeur. (Suite).
O. Kramer, La classification des sentiments et de l'imagination.
O. Josek, La banalité de l'esprit. (Suite).
Th. Klineberger, Sur le sentiment de droit et le droit de Sentiment. (Suite).
Revue générale. — Correspondance slave. — Analyses et comptes rendus. — Revue périodique. — Faits divers.

Rocnik III, Sesit 6.

R. Adamik, Sur la dégénération et la régénération dans la société humaine.
O. Kramar, La classification des sentiments et de l'imagination. (Fin).
Em. Radl, Sur le scepticisme d'humeur. (Fin).
Revue générale. — Documents. — Correspondance slave. — Analyses et comptes rendus. — Revue périodique. — Faits divers.

Revue Néo-Scolastique (Louvain, Institut Supérieur de Philosophie).

9. Année, No. 3.

G. Simons, Le principe de raison suffisante en Logique et en Métaphysique.
A. Walgrave, L'émotion poétique.
J. Homans, La Logique algorithmique.
L. Noël, La Philosophie de la contingence.
Mélanges et documents. — Comptes-rendus. — Ouvrages envoyés à la rédaction.

9. Année, No. 4.

G. Legrand, Le réalisme dans le Roman français au XIX. siècle. (Suite et fin).
Cl. Besse, Lettre de France.
E. Van Roey, Récentes controverses de morale. (Suite et fin).
M. Defourny, Le rôle de la Sociologie dans le Positivisme.
Mélanges et documents. — Bulletin de l'institut supérieur de Philosophie. — Comptes-rendus. — Ouvrages envoyés à la rédaction.

The Hibbert Journal (London and Oxford, Williams and Norgate).

Vol. I, No. 1.

Editorial.
P. Gardner, The Basis of Christian Doctrine.
J. Royce, The Concept of the Infinite.
Sir O. Lodge, The outstanding Controversy between Science and Faith.
Rev. St. A. Brooke, Matthew-Arnold.
J. Drummond, „Righteousness of God" in St. Paul's Theology.
F. C. Conybeare, Early doctrinal Modifications of the Gospels.
Catastrophes and the Moral Order. — Reviews.

Vol. I, No. 2.

Sir O. Lodge, The Reconciliation between Science and Faith.
H. Jones, The present Attitude of reflective Thought towards Religion.
Rev. J. Watson, James Martineau: A Saint of Theism.
J. Drummond, „Righteousness of God" in St. Paul's Theology.
L. Campbell, Aspects of the Moral Ideal. — Old and New.
W. B. Smith, Did Paul write Romans?
C. G. Montefiore, Jewish Scholarship and Christian Silence.
Discussions. — Reviews.

Philosophische Studien (Leipzig, W. Engelmann).

Bd. 18, Heft 2.

R. Seyfert, Ueber die Auffassung einfachster Raumformen.
E. Dürr, Ueber das Ansteigen der Netzhauterregungen.
Fr. S. Wrinch, Ueber das Verhältnis der ebenmerklichen zu den übermerklichen Unterschieden im Gebiet des Zeitsinns.
O. Külpe, Zur Frage nach der Beziehung der ebenmerklichen zu den übermerklichen Unterschieden.

Bd. 18, Heft 3.

M. Geiger, Neue Komplikationsversuche.
P. Bader, Das Verhältnis der Hautempfindungen und ihrer nervösen Organe zu kalorischen, mechanischen und faradischen Reizen.
W. Churchill, Die Orientierung der Tasteindrücke an den verschiedenen Stellen der Körperoberfläche.
E. Hartmann, Die Finalität in ihrem Verhältnis zur Kausalität.

Bd. 19.

Fr. Angell, Discrimination of Shades of Gray for Different Intervals of Time.
P. Barth, Zur Psychologie der gebundenen und der freien Wortstellung.
B. Bourdon, Contribution à l'étude de l'individualité dans les associations verbales.
J. Mc. Keen Cattell, The time of perception as a Measure of differences in intensity.
J. Cohn, Die Hauptformen des Rationalismus.
O. Dittrich, Die sprachwissenschaftliche Definition der Begriffe „Satz" und „Syntax".
O. Fischer, Ueber die Bedingungen und den Beginn der Ablösung der Fersen vom Boden.
E. Flügel, Roger Bacon's Stellung in der Geschichte der Philologie.
W. Hellpach, Psychologie und Nervenheilkunde.
Ch. H. Judd, An Experimental Study of Writing Movements.
Fr. Kiesow, Ueber Verteilung und Empfindlichkeit der Tastpunkte.
A. Kirschmann, Die Dimensionen des Raumes.
E. König, Ueber Naturzwecke.
E. Kraepelin, Die Arbeitskurve.
O. Külpe, Ueber die Objektivierung und Subjektivierung von Sinneseindrücken.
P. Rostosky, Ueber binaurale Schwebungen.
E. W. Scripture, Studies of Melody in English Speech.

Bd. 20.

L. Lange, Das Inertialsystem vor dem Forum der Naturforschung.
A. Lehmann, Ueber die Helligkeitsvariationen der Farben.

G. F. Lipps, Einleitung in die allgemeine Theorie der Mannigfaltigkeiten von Bewusstseinsinhalten.
E. Meumann, Die Entstehung der ersten Wortbedeutungen beim Kinde.
E. Mosch, Ueber den Zusammenhang zwischen der Methode der Minimaländerungen und der Methode der richtigen und falschen Fälle.
E. A. Pace, Fluctuations of Attention and After-Images.
R. Richter, Die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des Skeptizismus.
B. Schmid, Der Wille in der Natur.
G. Störring, Zur Lehre von den Allgemeinbegriffen.
G. M. Stratton, Eye-Movements and the Aesthetics of Visual Form.
K. Thieme, Philosophie der Theologie.
E. B. Titchener, Ein Versuch, die Methode der paarweisen Vergleichung auf die verschiedenen Gefühlsrichtungen anzuwenden.
A. Vierkandt, Die Gründe für die Erhaltung der Kultur.
W. Weygandt, Beiträge zur Psychologie des Traumes.
W. Wirth, Zur Theorie des Bewusstseinsumfanges und seiner Messung.
J. Zeitler, Taine und die Kulturgeschichte.
Band 19 und 20 der „Philosophischen Studien" bilden die W. Wundt zu seinem 70. Geburtstage von seinen Schülern überreichte Festschrift.

III.

Bibliographie.

I. Geschichte der Philosophie.

Des Chalcidius Kommentar zu Plato's Timaeus von B. W. Switalski. Münster. (VI, 114 S.) (Beiträge z. Geschichte d. Philosophie d. Mittelalters; herausg. v. Cl. Baeumker u. G. v. Hertling. III. Bd., Heft 6.) M. 4.—.

Dowerg, R., Fr. Nietzsche's „Geburt der Tragödie" in ihren Beziehungen zur Philosophie Schopenhauers. Leipzig. (97 S.) M. 2,—.

Drummond, H., a. C. B. Upton, Life and letters of James Martineau. II vols. London. (992 S.) M. 36,—.

Heintzel, E., Hermogenes, der Hauptvertreter des philos. Dualismus i. d. alten Kirche. Berlin. (VIII, 83 S.) M. 2,40.

Horneffer, E., Vorträge über Nietzsche. Berlin. (VII, 122 S.) M. 2,—

Henny, J. E., Haller als Philosoph. Basel. (IV, 107 S.) M. 2.—

Kinkel, W., J. Fr. Herbart, sein Leben u. seine Philosophie. Giessen. (VIII, 204 S.) M. 3.—.

Krause's, K. Ch. F., Briefwechsel, zur Würdigung seines Lebens und Wirkens. Herausg. v. P. Hohlfeld u. A. Wünsche. Leipzig. (IV, 160 S.) M. 12,—.

Natorp, P., Platos Ideenlehre. Leipzig. (VIII, 473 S.) M. 7,50.

Orestano Fr., Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Palermo. (359 S.) M. 5,—.

Smith, N., Studies in Cartesian Philosophy. London. (290 S.) M. 6.—.

Taine, H., Sa vie et sa correspondance. Correspondance de jeunesse 1847–53. Paris (378 S.) M. 3,50.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

Bon, F., Die Dogmen der Erkenntnistheorie. Leipzig. (IX, 349 S.) M. 7,—.

Christiansen, B., Erkenntnistheorie u. Psychologie des Erkennens. Hanau. (IV, 48 S.) M. 1,50.

Christiansen, B., Das Urteil bei Descartes. Hanau. (107 S.) M. 2,—,

Freytag W., Der Realismus u. das Transcendenzproblem. Halle. (IV 164 S.) M. 4,—.

Heim, K., Psychologismus od. Antipsychologismus? Entwurf einer erkenntnistheoret. Fundamentierung der modernen Energetik. Berlin. (VII, 159 S.) M. 4,—.

Kirschmann, A., Die Dimensionen des Raumes. (Aus: Philosoph. Studien Festschrift für W. Wundt.) Leipzig. (112 S.) M. 2,—.

Poincaré, H., La Science et l'hypothèse. Paris. M. 3,50.
Ratzenhofer, G., Die Kritik des Intellekts. Leipzig. (IX, 166 S.) Mit 1 Fig. M. 4,—.
Aikins, H. A., The Principles of Logic. London. M. 7,80.

III. Allgemeine Philosophie und Metaphysik.

Baldwin, J. M., Development and Evolution. London. M. 12,50.
Baldwin J. M., Fragments in Philosophy and Science. Edinburgh. (402 S.) M. 12,50.
Birecki, L., Ontologie (Metaphysik) auf Grund eingehender Untersuchungen. (polnisch). (159 S.) M. 2,60.
Dictionary of Philosophy a. Psychology. Edited by J. M. Baldwin. II. London. (902 S.) M. 25,—.
Dunan, Ch., Essais de philosophie générale. Paris. (838 S.) M. 9,—.
Höfler, A., Grundlehren der Logik und Psychologie. Anhang: Zehn Lesestücke aus philosoph. Klassikern. Leipzig. (XII, 400 S., 40 Fig.) M. 4.40.
Kutter, H., Das Unmittelbare. Berlin. (X, 342 S.) M. 6,—.
Podmore, F., Modern Spiritualism. 2 vols London. (326, 386 S.) M. 25.—.
Riehl, A., Zur Einführung i. d. Philosophie der Gegenwart. Leipzig. (VI, 258 S.) M. 3,—.
Schmitt, E. H., Die Gnosis. I: Die Gnosis des Altertums. Leipzig. (627 u. VII S.) M. 12.—
Sedgwick, W., Man's Position in the Universe. London. (304 S.) M. 7,20.
Seidenberger, J. B., Grundlinien idealer Weltanschauung, aus O. Willmann's „Geschichte des Idealismus" u. seiner „Didaktik" zusammengestellt. Braunschweig. (VIII, 300 S.) M. 3,—.
Selle, F., Die Philosophie der Weltmacht. Leipzig. (VII, 74 S.) M. 2,40.

IV. Psychologie und Sprachwissenschaft.

Ambrosi, L., Il primo passo alla filosofia. I: Psicologia. Roma. (276 S.) M. 3,—.
Arbeiten, psychologische, herausg. v. E. Kraepelin. Bd. IV, Heft 3. Leipzig. (375—522, m. 2 Fig. u. 1 Taf.) M. 6,—.
Beiträge zur Psychologie u. Philosophie. Herausg. v. G. Martius. Bd. I, Heft 3. Leipzig (S. 275—410.) M. 5,—.
Caldemeyer, J., Versuch einer theoretischen und praktischen Erklärung der Willensfreiheit. Heidelberg. (251 S.) M. 3,—.
Fleischmann, A., Gesammelte Schriften üb. Psychologia sexualis. München. (15, 16, 15, 15, 15 u. 19 S.) M. 2,—.
Frappa, I., Les Expressions de la physionomie humaine. Paris. M. 12,—.
Geyser, J., Grundlegung der empirischen Psychologie. Bonn. (VI, 240 S.) M. 4,50.
Kroell, H., Die Seele im Lichte des Monismus. Strassburg. (V., 63 S.) M. 2.—.
Olberg, O., Das Weib und der Intellektualismus. Berlin. (118 S.) M. 2,—.
Paulhan, F., Analystes et esprits synthétiques. Paris. (200 S.) M. 2,50.
Renouvier, Ch., Le Personnalisme, suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force. Paris. M. 7,50.
Sikorsky, A. J., Die Seele des Kindes nebst kurzem Grundriss der weiteren psychischen Evolution. Leipzig. (III, 80 S.) M. 2,40.
Spiller G., Mind of Man: Text-book of Psychology. London. (568 S.) M. 9,—.
Sully, J., Essay on Laughter. London. (456 S.) M. 15,—.

Sutro, E., Das Doppelwesen der menschl. Stimme. Berlin. (XIV, 324 S.) M. 3,—.
Sütterlin, L., Das Wesen der sprachlichen Gebilde. Kritische Bemerkungen zu W. Wundt's Sprachpsychologie. Heidelberg. (VII, 192 S.) M. 4,—.
de Vries, H., Het mechanisme van het denken. Amsterdam. (155 S.) M. 3,75.

V. Ethik und Rechtsphilosophie.

Ferrari, G. M., Il problema etico. I. Napoli. (CLIV, 350 S.) M. 5,—.
Goldscheid, R., Zur Ethik des Gesamtwillens. I. Leipzig. (VI, 552 S.) M. 10,—.
Griasnoff, K. Th., Vollkommenheit, Glück u. Ideale des menschl. Lebens auf Grund allgemein anerkannter Wahrheiten. (russisch). Moskau.) (604 S.) M. 8,—.
Gurnhill J., The Morals of Suicide. II. London. M. 6,—.
James, W., Gli ideali della vita. Torino. (316 S.) M. 3,—
Lasserre, P., La morale de Nietzsche. Paris. M. 3,50.
Sidgwick, H., Lectures on the Ethics of T. H. Green, Mr. Herb. Spencer and J. Martineau. London. (418 S.) M. 10,20.
Sokolowski, P., Die Philosophie im Privatrecht. Halle. (XV, 616 S.) M. 16,—.
Spielberg, O., Der rechte Weg ins Leben oder die neue Ethik. Dresden. (VIII, 240 S.) M. 3,—.
Trochinowitsch, W. Th., Schriften über Anstand und Schamhaftigkeit (russisch). St. Petersburg. (174 S.) M. 6,—.
Viazzi P., L'equità nella filosofia, nella storia e nella pratica del diritto. Palermo. (320 S.) M. 6,—
Vigliarolo F., La filosofia del diritto o i principi ideali del diritto.

VI. Ästhetik.

Keussler, Ch. v., Die Grenzen der Aesthetik. Leipzig. (165 S.) M. 3,—.
Labrouste, L., Esthétique monumentale. Paris. M. 4,—.

VII. Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte.

Aall, A., Macht und Pflicht. Leipzig. (X, 341 S.) M. 6,—
Baratta, C. M., Principi di sociologia cristiana. Torino. (304 S.) M. 2,50.
Blackwell, E., Essays in medical Sociology. 2 vols. London. M. 8,40.
Cauderlier, G., Les lois de la population en France. Paris. (XIX, 184 S.) M. 2,—
Cornelissen, Ch., Théorie de la valeur. Réfutation des théories de Rodbertus, K. Marx, Stanley Jevons et Boehm-Bawerk. Paris. M. 4.—.
Denanoy, E., Philosophie de la colonisation. Paris. (249 S.) M. 3,50.
Flurscheim, M., Clue to the economic Labyrinth. London. (504 S.) M. 9,—.
Fouillée, A., Esquisse psychologique des peuples européens. Paris. (XIX, 554 S.) M. 10,—.
Goldfriedrich, J., Die historische Ideenlehre in Deutschland. Berlin. (XXII, 544 S.) M. 8,—.
Groppali, A., Sociologia e psicologia. Verona-Padua. (205 S.) M. 4,—.
Guérin, J., La Faillité du socialisme. Paris. (XXIII, 272 S.) M. 3,50.
Kraft, M., Das System der technischen Arbeit. III. Abtlg.: Die Rechtsgrundlagen der techn. Arbeit. Leipzig. (S. 447—664.) M. 5,—.

Kropotkin, P., Mutual Aid: A Factor of Evolution. London. (368 S.) M. 9.—.
Mansuetus, Le milieu social. Paris. M. 5,—.
Medicus, F., Kant's Philosophie der Geschichte. (Aus: „Kantstudien.") Berlin. (III, 82 S.) M. 2,40.
Pareto, V., Les Systèmes socialistes. 2 vols. Paris. M. 14,—.
Revillout, E., Précis du droit égyptien comparé aux autres droits de l'antiquité. 2 vols. Paris. M. 25,—.
Richard, G., L'Idée d'évolution dans la nature et dans l'histoire. Paris. M. 7,50.
Seligman, E. R. A., The economic Interpretation of History. London. M. 2,80.
Squillace, F., Critica della sociologia. I. Roma. (589 S.) M. 10,—.
Unold, J., Die höchsten Culturaufgaben des modernen Staates. München. (VIII, 171 S.) M. 3,—.

VIII. Religionsphilosophie und Theosophie.

Berthoud, A., Auguste Sabatier et Schleiermacher. Paris. (40 S.) M. 1,—.
Everett, C. C., Psychological Elements of religious Faith. London. M. 6,—.
Fährmann, J., Nach Nirwana auf achtfachem Pfade oder der Weg zur Vervollkommenheit. Leipzig. (VI, 124 S.) M. 2,50.
James, W., Varieties of religious Experence: Study in human Nature. London. M. 14,40.
Rosedale, H. G., Growth of religions Ideals, illustrated by the great English Poets. London. (128 S.) M. 4,20.

IX. Naturphilosophie.

Conley, J. W., Evolution and Man here and hereafter. London. (172 S.) M. 3,60.
Ende, E., Histoire documentaire de la mécanique française. Paris. (323 S.) M. 15,—.
Olshausen, Geschwindigkeiten in der organischen und anorganischen Welt. Hamburg. (XX, 488 S.) M. 9,—.
de Vries, H., Die Mutationstheorie. Bd. II: Die Bastardierung. 1. Lfg. Leipzig. (S. 1—240. Mit Fig. u. 2 farb. Taf.) M. 8,—.

X. Allgemeine Pädagogik.

Reform, die, des höheren Schulwesens in Preussen. Herausg. v. W. Lexis. Halle. (XIV, 436 S.) M. 12,—.
Rein, W., Pädagogik in systematischer Darstellung. 2 Bde. I: Die Lehre vom Bildungswesen. Langensalza. (XII, 680 S.) M. 10,—.
Sammlung zwangloser Abhandlungen a. d Gebiete der Nerven- u. Geisteskrankheiten. Herausg. v. A. Hoche. IV. Bd. 1. H.: über schwachsinnige Schulkinder. Von L. Laquer. Halle. (44 S.) M. 1,50.
Trial, L., Essai d'éducation chrétienne. Paris (XVI, 355 S.) M. 7,50.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Eudoxos von Knidos, Speusippos und der Dialog Philebos.[1]

Von **A. Döring**, Berlin.

Inhalt:

1. Eudoxos von Knidos. Sein Leben. Seine naturwissenschaftlichen Leistungen. Seine axiologische Argumentation. — 2. Speusippos. Seine Stellung zur Metaphysik des Platonismus. Seine axiologischen Lehren als Gegnerschaft gegen Eudoxos. — 3. Der Dialog Philebos. Allgemeine Charakteristik, die den platonischen Ursprung ausschliesst. In der Axiologie Eingreifen in den Gegensatz zwischen Eudoxos und Speusippos.

1. Eudoxos von Knidos (ca. 360).

Eudoxos von Knidos gehört nicht selbst der alten Akademie an. Er ist überhaupt mehr fachmässiger Naturforscher als Philosoph. Er muss aber hier an die Spitze gestellt werden, weil er offenbar der erste gewesen ist, der mit wissenschaftlicher Begründung eine Bestimmung des höchsten Gutes vertreten und dadurch die ganze neue Bewegung eingeleitet, insbesondere auch die Nachfolger Platos zum gleichen Bemühen um eine wissenschaftliche Grundlage der überkommenen Güterlehre angeregt hat.

Knidos, die Vaterstadt des Eudoxos, war eine dorische Kolonie im Südwesten von Kleinasien. Eudoxus lebte ungefähr von 400—347 (D. L. VIII. 90). Er ist einer der geistesmächtigsten und einflussreichsten Vertreter der antiken Naturforschung, ein Mann von dem geistigen Gepräge

[1] Probe aus der demnächst erscheinenden Schrift „Geschichte der griechischen Philosophie. Gemeinverständlich nach den Quellen." 2 Bände. Leipzig, R. Reisland.

Unlust wird von allen Wesen, und zwar um ihrer selbst willen, gemieden. Sie ist also das letzte Übel.

In welcher schriftstellerischen Form Eudoxos diese Gedanken vorgetragen hat, ob er bei der Lust wieder zwischen den verschiedenen Arten der Lust unterschieden hat, sowie welche Regeln für die Lebensführung er aus diesem Prinzip abgeleitet hat, ist unbekannt. Dass er unter Lust nicht die Sinnenlust, sondern die Lust im universellen Sinne verstanden hat, ergiebt sich aber schon aus dem höchst ehrenvollen Zeugnis, das Aristoteles (1072 b, 15) mit dem grössten Nachdruck seiner persönlichen Lebensführung ausstellt. „Seine Beweisführungen fanden Beifall, mehr wegen der Güte seines Charakters als um ihrer selbst willen. Denn er erschien als ein hervorragend masshaltender Mann, so dass er nicht als Freund der Lust solches zu sagen schien, sondern weil es sich in Wahrheit so verhalte."

Es darf wohl vermutet werden, dass Eudoxos in diesem Lehrpunkte durch die Schule oder durch die Schriften Demokrits beeinflusst worden ist. Ein so vielseitiger Forscher ist gewiss nicht an den naturwissenschaftlichen Leistungen eines Demokrit vorbeigegangen, und da trat ihm denn auch die Lehre Demokrits von der Lust als oberstem Lebensziel entgegen. Hat er aber von diesem den nicht auf die Sinneslust eingeschränkten, sondern zu umfassender Geltung erweiterten Begriff der Lust übernommen, so wird er auch Demokrits ideale Folgerungen aus dem Lustprinzip für die Lebensführung gutgeheissen haben. Die Beweisführung dagegen für die Lust als höchsten Lebenswert ist das charakteristische Neue, das von ihm selbst hinzugebracht worden ist. Die Darlegung dieser Theorie mag um 300 stattgefunden haben.

2. Speusippos (vor 400—339).

Speusippos war der Sohn einer Schwester Platos (D. L. IV. 1). Er war also mutmasslich vor 400 geboren. Aus seinem Leben vor der Leitung der Akademie ist nur bekannt, dass er während eines längeren Aufenthalts Dions in Athen zur Zeit seiner Verbannung aus Syrakus (366—357) zu diesem in ein enges freundschaftliches Verhältnis trat. Er erheiterte ihn in diesen trüben Zeiten durch sein joviales Wesen und trat in Syrakus, wohin er Plato auf dessen dritter Reise begleitete, mit seinen Anhängern in Verbindung (Plutarch Dion 17. 22). Es werden auch Briefe von ihm an Dion erwähnt (D. L. IV. 5). Den Angaben, dass er ein ausschweifendes Leben geführt und an erheblichen Charakterfehlern gelitten habe (D. L. IV 1 f., Athen. VII. 279, XII. 546, Tertull. Apol. 46), liegen als tatsächliches Material offenbar nur einige jugendliche Leichtfertigkeiten zu Grunde (Plut. adul. et am. 32, fratr. am 21).

Dass Plato ihn zu seinem Nachfolger berief, scheint von Xenokrates und Aristoteles als Zurücksetzung empfunden worden zu sein.

Wenigstens verliessen beide auf längere Zeit Athen. Er wurde bald von einer Lähmung befallen, so dass er sich in einer Sänfte zur Akademie tragen lassen musste. Trotz der angeblich dem Kyniker Diogenes gegebenen prompten Antwort, das Leben habe seinen Sitz nicht in den Beinen, sondern in der Vernunft, soll er, schliesslich von Trübsinn übermannt, seinem Leben freiwillig ein Ende gemacht haben (D. L. IV. 3). Er hatte eine grosse Zahl von Schriften verfasst, von denen jedoch fast nur die Titel erhalten sind (D. L. IV. 4 f.).

Er strebte nach systematischer Vollständigkeit der Erkenntnisse, weil auch das einzelne nur im Zusammenhange mit allem übrigen richtig gewürdigt werden könne (D. L. 2, Z. 996, 2). Über das einzelne seiner Lehre ist wenig bekannt, doch scheint er den grössten Verstiegenheiten des Platonismus gegenüber eine ausgeprägt nüchterne Haltung zur Geltung gebracht zu haben. So räumt er der Sinneserkenntnis wenigstens unter Leitung der Vernunft einen gewissen Raum ein (S. Emp. Dogm. I. 145 f.). So liess er, wie es scheint, die Ideen ganz fallen (Aristot. 1028 b, 21) und vertrat die (evolutionistische) Ansicht, dass das Vollkommene nicht am Ausgangspunkte der Entwicklung zu suchen sei, sondern als Entwicklungsresultat und Endergebnis betrachtet werden müsse (Aristot. 1072 b, 31, 1091 b, 16). Besonders dieser letzte Punkt ist von weittragender Bedeutung, schon deshalb, weil die entgegengesetzte Ansicht, nach der die Vollkommenheit in den Urgründen liegt, sich im weiteren Verlaufe des griechischen Denkens folgerichtig zu einer weltfeindlichen Mystik ausgebildet hat. Vielleicht hing hiermit auch die ihm zugeschriebene, nicht besonders hohe Vorstellung vom Göttlichen zusammen (D. 538), vermöge deren er nach Ciceros vager und phrasenhafter Ausdrucksweise (N. D. I. 32) „die Erkenntnis des Göttlichen aus den Seelen herausgerissen“ habe.

Doch bleibt in seinen Spekulationen genug Phantastik übrig. Er kennt eine ganze Reihe übersinnlicher Prinzipien und gerät, da er die Ideen durch Zahlen ersetzt, in eine ganz pythagoreische Zahlenmystik hinein (Arist. 1028 b, 21; Jambl. Theol. arithm. 62 f.). So vertrat er auch die Unsterblichkeit der Seele (mutmasslich im Zusammenhange mit der Seelenwanderung) und zwar, abweichend von dem späteren Stand-

punkte Platos, auch für die beiden unvernünftigen Seelenteile (Z. 1008, 4).

Ausser erkennbarem Zusammenhange mit diesen Spekulationen stehen seine Bemühungen um eine wissenschaftlich begründete Güterlehre für das diesseitige Leben. Es trifft bei diesen ältesten Vertretern dieser Bestrebungen noch nicht zu, dass das höchste Gut der alleinige Endzweck ihres Denkens ist, auf den sie (nach einem Worte Kants) alle ihre Erkenntnisse beziehen.

Dass er sich auch nach dieser Seite bethätigte, das zeigt zunächst seine Stellungnahme zur Lustlehre des Eudoxos. Dass er die Lustlehre überhaupt berücksichtigte, geht schon daraus hervor, dass er einen Dialog „Aristippos" verfasst hatte (D. L. IV. 4 f.). Es wird aber auch ausdrücklich seine Polemik gegen Eudoxos in diesem Punkte bezeugt (Arist. 1153 b, 4; 1172 b, 35 ff.). Über die Art dieser Polemik sind freilich an diesen Stellen nur einige fragmentarische Andeutungen erhalten. Danach suchte er die Berufung auf die Allgemeinheit des Luststrebens bei allen fühlenden Wesen durch den Hinweis auf die Minderwertigkeit der tierischen Natur zu entkräften, und dem Beweise, dass die Lust ein Gut sein müsse, weil die Unlust ein Übel sei, stellte er die unzweifelhafte, aber in diesem Falle nicht beweisende Thatsache gegenüber, dass auch ein Übel einem anderen Übel entgegengesetzt werden könne. Ja, es könnten sogar beide entgegengesetzte Übel einem dritten entgegengesetzt sein, das weder Gut noch Übel sei. Im Anschluss daran suchte er dann zu beweisen, dass die Lust als solche überhaupt so gut wie die Unlust ein Übel sei, und dass ein Zustand, in dem weder Lust noch Unlust vorhanden, beiden vorzuziehen sei (Arist. 1153 b, 6, 1173 b, 5, 1152 b, 8; Gell. N. A. IX. 5, 4). Wie er aber diesen Beweis führte, darüber wird an diesen Stellen nichts mitgeteilt. Jedenfalls zeigt er sich hier als Gegner des Lustprinzips. Aristoteles erklärt einmal das herrschende Vorurteil gegen das Wort Lust dadurch, dass dasselbe „durch eine Art Erbgang" (im Sprachgebrauch) „in den Besitz der

körperlichen Lust übergegangen" sei (1153 b, 33). Dieses Vorurteil bestand offenbar auch bei Speusippos, trotzdem dass zwei so hervorragende Geister wie Demokrit und Eudoxos mit allem Nachdruck darauf hingewiesen hatten, dass Glückseligkeit nur ein Gefühlszustand sein kann. Er wollte nicht anerkennen, dass nur die mit einem Gegenstande verknüpfte Lust die Ursache seines Wertes sein kann, dass nur eine Lustursache ein Gut sein kann. Er war daher genötigt, sich nach einem anderen Prinzip umzusehen, aus dem die Beschaffenheit, ein Gut zu sein, abgeleitet werden konnte.

Welchen Weg er einschlug, das erfahren wir aus der schon öfters angeführten Tafel des Clemens von Alexandria (Strom. II. § 133). Nach derselben erklärte er die Glückseligkeit für einen „vollkommenen Zustand in dem der Natur Gemässen" oder im Besitz der Güter, einen Zustand, auf den „das Begehren aller Menschen gerichtet sei". Er erkannte also an, dass die im Begehren aller lautwerdende Forderung der Natur nach dem ihr Gemässen für die Glückseligkeitsfrage ausschlaggebend sei. Er wollte jedoch nicht anerkennen, dass das eigentliche Merkmal für das der Natur Gemässe die Lust sei, sondern fand schon in dem betreffenden Zustande selber, im vollkommenen Besitze der betreffenden Güter die Gewährleistung der Glückseligkeit.

Wie er nun die von der Natur geforderten Güter im einzelnen bestimmte, darüber fehlt es fast ganz an direkten Nachrichten. Wir hören nur (Plut. Not. comm. c. 13), dass er ebenso wie Xenokrates Gesundheit und Reichtum nicht für gleichgültige Dinge, sondern für Güter hielt. Es ist jedoch nach dem, was in dieser Beziehung über seine Nachfolger Xenokrates und Polemon berichtet wird, im höchsten Grade wahrscheinlich, dass er sich in der Bestimmung dieser Güter an die in Platos „Gesetzen" mit so grossem Nachdruck hervortretende Dreiteilung und Rangfolge anschloss, nach der die Güter der Seele (die Plato ausschliesslich in den Tugenden fand), die eigentlich allein an sich selbst wertvollen waren, die Güter des Körpers nur um ihrer Bedeutung für die Seele

und die äusseren Güter nur um der Bedeutung für den Körper willen Wert haben.

Wenn dies aber der Fall war, so mussten auch diese drei Güterklassen und ihre Rangfolge nicht, wie bei Plato, einfach aufgestellt, sondern aus dem aufgestellten Prinzip des vollkommenen Zustandes nach der im allgemeinen Begehren zutage tretenden Forderung der Natur abgeleitet werden. Wie und in welchem Masse dies schon Speusippos gethan hat, wird nicht berichtet. Nur über das Verfahren der alten Akademiker im allgemeinen finden sich Nachrichten bei Cicero, die überdies teilweise an Unklarkeit leiden. Am vollständigsten soll nach Cicero diese Lehre vom höchsten Gute als eines Lebens nach den Anforderungen der Natur von Polemon ausgebildet worden sein (Fin. IV. 14, 45), doch kann das Hauptsächlichste zur Erläuterung dieses Standpunktes im allgemeinen schon an dieser Stelle angeführt werden.

Die Natur hat das Streben, sich selbst zu erhalten. Sie ist mit den dazu erforderlichen Hilfsmitteln, den Gütern, ausgestattet. Diese zu erhalten, auszubilden und zu ergänzen dienen die Künste, deren oberste die Kunst der Lebensgestaltung im allgemeinen (ars vivendi) ist (Fin. IV. 16). Als Güter der Seele in diesem Sinne werden in diesem Zusammenhange aufgeführt: Erstens die Fähigkeit zur Liebe und Fürsorge für andere, die sich zunächst als Gatten-, Kindes- und Verwandtenliebe offenbart, und auf der die Möglichkeit des menschlichen Gemeinschaftslebens und die Entwicklung der Tugend der Gerechtigkeit beruhen. Zweitens die Fähigkeit, auch widerwärtigen Lebensumständen Trotz zu bieten, die sich zur Tugend der Tapferkeit entwickelt. Drittens die Fähigkeit zur Erkenntnis und Forschung, aus der Wissenschaft und Weisheit entspringen. Viertens eine Anlage zu Scham und Scheu, aus der die Zügelung der Naturtriebe, die Sophrosyne, entspringt. So entwickeln sich alle Tugenden aus seelischen Naturanlagen und sind, indem sie diesen Genüge leisten, selbst Güter (Fin. IV. 17 f.). Die Güter des Körpers werden in

diesem Zusammenhange nicht näher aufgeführt und nur als minderwertig im Vergleich mit denen der Seele bezeichnet.

Das Naturbedürfnis ist das Kennzeichen, aus dem das Naturgemässe, also alles, was ein Gut ist, erkannt wird. Nicht durch die Lust, sondern durch die Naturgemässheit wird das Begehren wachgerufen (58). Ist die Summe einmal festgesetzt, so ergiebt sich leicht die Rangfolge der Bedeutung für das Ganze der Glückseligkeit (ib. 32) Die geringeren Güter aber werden durch die höheren nicht völlig entwertet (37). Der Mensch ist durchaus nicht bloss Seele (28). Die Glückseligkeit besteht im Genusse entweder aller oder doch der meisten und wichtigsten dieser Güter (60). Dies wird anderweitig (Fin. II. 34; Acad. II. 131) auch so formuliert; Das höchste Gut besteht im Leben nach der Natur, d. h. im Genuss der naturgemässen Güter, einschliesslich der Tugend.

Das Naturgemässe ist in der Naturausstattung bereits angelegt und bedarf, um zur Glückseligkeit zu führen, nur der Erhaltung und Pflege. Im Sinne dieser Angelegtheit zählt Cicero einmal (Fin. V. 17) offenbar nach der Lehre der alten Akademie eine Anzahl körperlicher Güter auf (Unverletztheit aller Teile, Gesundheit, normale Sinne, Freiheit von Schmerz, Kraft, Schönheit) und fügt dann hinzu, etwas Ähnliches seien auch die ersten Funken und Samenkörner der Tugenden in der Seele. Hier zeigt sich deutlich, weshalb die Tugenden Güter sind; deshalb nämlich, weil sie die Ausbildung einer in der Seele vorhandenen Naturanlage sind

An einer anderen Stelle bei Cicero (Akad. I. 19—21) finden wir diese Lehre der alten Akademie folgendermassen dargestellt. Das Lebensziel oder höchste Gut besteht darin, dass wir alles für die Seele, den Körper und das Leben Erforderliche von der Natur empfangen. Die Güter des Körpers betreffen teils den ganzen Körper, wie Gesundheit, Kraft, Schönheit, teils die Tüchtigkeit und Brauchbarkeit der einzelnen Organe. Von den durch die Natur verliehenen Gütern der Seele werden hier nur angeführt: schnelle Fassungskraft und Gedächtnis. Es fehlt also ganz die Naturausstattung

zu den sittlichen Eigenschaften. In dieser Beziehung steht hier nur die offenbar aus flüchtiger und verständnisloser Benutzung der griechischen Vorlage entsprungene Wendung, die Tugend sei die Vollendung der Natur und alles dessen, was in der Seele angelegt ist. In noch flüchtigerer Weise wird dann über die Güter „des Lebens" nur gesagt, dass sie zur Ausübung der Tugend erforderlich seien (eine ganz unbestimmte Hindeutung auf die Rangfolge). Ganz äusserlich werden dann noch angehängt: Reichtum, Macht, Ruhm, Beliebtheit.

Diese Angaben gehen vielleicht in einigem schon über die Ausbildung dieser Lehre bei Speusippos hinaus. Anderenteils bleiben sie in ihrer Lückenhaftigkeit und Verständnislosigkeit wohl schon hinter der von ihm erreichten Entwicklungsstufe zurück. Jedenfalls dienen sie zur Erläuterung, was schon Speusippos mit seinem „vollkommenen Zustand im Naturgemässen" gemeint hat.

Clemens hat aber in seiner kurzen Angabe noch einen sehr bedeutsamen Zusatz: „Die Guten streben nur nach Freiheit von Belästigung (aochlesia)." Offenbar kommt in dieser Formel seine positive Stellungnahme zur Lustlehre des Eudoxus zum Ausdruck. Der „Gute" strebt nicht nach Lust, sondern nur nach dem Mittelzustand zwischen Lust und Unlust, nach der Unlustlosigkeit, der Belästigungsfreiheit. Vielleicht erschien ihm, wie es nach den angeführten Zügen aus seiner Polemik den Anschein hat, nicht nur die Unlust, sondern auch die Lust, wie er sie verstand, als eine „Belästigung". Das System der Güter dagegen, wie er es aus den Anforderungen eines normalen, der Natur gemässen Zustandes ableitete, wird durch diese Bestimmung, die offenbar nur gegen Lust und Unlust Front macht, nicht betroffen.

3. Der Dialog „Philebos".

Der „Philebos" steht unter den Schriften Platos und wird auch heute noch meist für ein Werk Platos gehalten. Er bietet aber unter dieser Voraussetzung eine Menge von Schwierigkeiten und Unbegreiflichkeiten. Es ist kaum denkbar,

dass Plato sich auch nur in beschränktem Masse, wie dieser Dialog thut, zur Anerkennung der Lust als Gut herbeigelassen haben sollte. Wenn er aber dies that, so wird er doch kaum, wie der Verfasser des „Philebos" thut, dies Resultat der Untersuchung am Schlusse wieder rückgängig gemacht und widerrufen haben. Ein grosser Teil der Schrift ferner beschäftigt sich mit der völlig unhaltbaren und sinnlosen Unterscheidung von wahrer und falscher Lust. Eine seltsame Eigentümlichkeit derselben ist sodann, dass bei ganz unzulänglichen Gelegenheiten die grossen Prinzipienfragen des Platonismus ganz ohne Not in die Diskussion gezogen werden. So bei der Frage nach den verschiedenen Arten der Lust und Unlust das Problem der Ideen und ihrer Zerteilung in der Vielheit der Erscheinungsdinge (14 C ff.). So bei der Frage, ob Erkenntnis oder Lust den Vorrang verdiene, die Frage nach den letzten Grundelementen des Seienden (23 C ff.). Endlich sind die Gedanken manchmal an sich selbst unklar oder durch Unzulänglichkeit des Ausdrucks verdunkelt. Der Gedankengang im ganzen ist schwerfällig und übermässig kompliziert.

Alle diese Unbegreiflichkeiten fallen weg, und das Wesentliche des Inhalts wird vollkommen verständlich unter einer doppelten Voraussetzung. Einerseits, dass der „Philebos" von einem geistvollen und scharfsinnigen, mit der platonischen Gedankenwelt und Darstellungsweise vertrauten und sie in wahrhaft geistvoller Weise nachbildenden, aber noch ungeschickten, in den Gedanken noch nicht zur vollen Klarheit und im Ausdruck noch nicht zur vollen Reife gelangten, noch unausgegorenen jugendlichen Mitgliede der Akademie verfasst ist. Anderenteils, dass dieser Autor gerade in den Gegensatz zwischen Eudoxos und Speusippos einzugreifen und beiden gegenüber einen selbständigen Standpunkt geltend zu machen bemüht ist.

Letzterer Punkt wird durch die wesentlichen Züge des Gedankenganges zur vollen Gewissheit erhoben. Gleich zu Anfang wird der Gegenstand der Diskussion in folgender Weise formuliert. Zwei Ansichten über das wahre Gut

stehen einander gegenüber. Nach der einen besteht es für alle lebenden Wesen in dem Sich-freuen, in der Lust und Ergötzung im weitesten und umfassendsten Sinne (11 B). Dies ist nicht die Lehre Aristipps, der nur die Sinnenlust als Gut anerkannte, sondern entweder die Demokrits oder, was viel näher liegt, die des damals in ganz Griechenland hochgefeierten Eudoxos. Nach der anderen besteht es im Erkennen, Denken, Sich-erinnern, richtigen Vorstellen und Schliessen, kurz in der Gesamtheit der intellektuellen Funktionen und ist nach dieser seiner Natur selbstverständlich nicht allen lebenden Wesen zugänglich, sondern nur denen, die daran Anteil zu haben vermögen (11 C), d. h. nur den in höherem Masse mit den Vernunftanlagen Ausgestatteten. An einer späteren Stelle (19 D) wird diese Ansicht dahin formuliert, dass nach ihr „Vernunft, Wissenschaft, Einsicht, Kunst" (vielleicht gleichbedeutend mit Theorie) „und alles damit Verwandte" für das wahre Gut zu halten seien. Dies ist nicht die Lehre Platos, der das wahre Glück ausschliesslich in die denkende Erfassung der unveränderlichen jenseitigen Wesenheiten setzte. Bei ihm liegt der Wert ganz ausschliesslich in der Beschaffenheit des erkannten Objekts, und demgemäss hat bei ihm auch nur die zur Erfassung desselben führende Denkthätigkeit im engsten Sinne Wert. Nach dem hier bezeichneten Standpunkte dagegen wird ganz offenbar dieser Wert den erkennenden Thätigkeiten im weitesten Umfange beigelegt, sofern sie nur richtig geübt werden. Das Objekt kommt dabei nur insoweit in Betracht, als es ja auch der richtigen Erkenntnisfunktion zufallen muss. An sich scheint der Wert ausschliesslich in die Bethätigung, die Funktion gesetzt zu werden. Das ist eine Ansicht, die sich schon in der letzten Lebenszeit Platos im Kreise der Akademie gebildet haben mochte. Sie hat die grösste Ähnlichkeit mit dem, was uns als Grundlehre des Aristoteles später entgegentreten wird.

Auf Grund dieses Gegensatzes werden nun drei Lebensformen, d. h. drei Weisen, nach der Glückseligkeit zu streben, statuiert. Die eine sucht das Ziel ausschliesslich durch Lust

zu erreichen, die andere ausschliesslich durch intellektuelle Thätigkeit, die dritte durch eine Mischung von beiden (11 E, 21 E f.).

Es wird nun gezeigt, dass ein Leben, in dem alle anderen Bewusstseinserscheinungen ausser dem Lustgefühl ausgemerzt wären, also ein Leben ohne Erinnerung, ja ohne die Fähigkeit, sich auch die gegenwärtige Lust im Vorstellen gegenständlich zu machen, etwas ganz Absurdes und keinesfalls das Glückseligkeitsbedürfnis Befriedigendes wäre. Es wäre das Leben einer Auster oder Qualle. Ebenso ferner, dass ein Leben, das ausschliesslich in Erkenntnisfunktionen ohne jedes begleitende Lustgefühl verliefe, ebenfalls dem Glückseligkeitsbedürfnis nicht Genüge thun könnte (21).

So kann also von diesen drei Lebensformen nur die dritte, die gemischte, in Betracht kommen, und das Problem spitzt sich dahin zu, welchem von den beiden Bestandteilen der Mischung der überwiegende Wert zugeschrieben werden muss (22 C ff.). Dies führt zu einer umfangreichen Untersuchung zunächst über Wesen und Wert der Lust (31 B—35 C).

Hier treten nun wieder in einem besonderen Sinne, nämlich unter Einschränkung auf das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der Lust, drei mögliche Lebensformen auf, eine lustvolle, eine unlustvolle und eine mittlere, bezeichnet durch die Abwesenheit der Unlust, aber auch der Lust (43 D ff.).

Für diesen letzten Zustand als den begehrenswertesten sind Männer eingetreten, „ausgezeichnet durch Erkenntnis der Natur," die geradezu die Existenz der Lust leugnen. Dieser letzte Punkt wird jedoch dahin näher erläutert, dass sie nicht das Vorhandensein der Lust als seelische Erscheinung leugnen. Sie behaupten vielmehr nur infolge des Widerwillens einer nicht unedlen Natur gegen das Wesen der Lust, diese sei lediglich eine Art von Gaukelei oder Taschenspielerei, also keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare Lust (44 C). Wie dies gemeint ist, zeigt die ausführliche

Widerlegung dieses Standpunktes, die uns zugleich die von diesem Standpunkte vorgebrachten Beweisgründe kennen lehrt (44 D—53 C). Es ergiebt sich nämlich, dass in der Verteidigung dieser Ansicht nur diejenigen Arten der Lust ins Auge gefasst worden sind, die mit einer Beimischung von Unlust verbunden sind. Dies ist der Fall bei den meisten körperlichen Lustarten, wo die Lust nur in der Stillung der vorangegangenen heftigen Unlust des Bedürfens und Begehrens besteht, also nur die vorgängige Unlust aufhebt. Es ist aber auch auf den rein seelischen Gebieten der Fall. Die Affekte Zorn, Furcht, Sehnsucht, Liebe, Eifersucht, Neid sind Mischungen von Lust und Unlust, in denen die beiden Bestandteile schwer voneinander zu sondern sind. In der Tragödie weinen die Zuschauer, während sie zugleich geniessen (48 A). Sehr eingehend wird der gemischte Charakter der durch die Komödie wachgerufenen Gefühle nachzuweisen versucht. Diese Darlegung läuft daraus hinaus, dass der Genuss am Komischen auf einer besonderen Art von Schadenfreude beruhe. Der Verfasser bezeichnet nur die Schadenfreude irrig als Neid, d. h. als ihr gerades Gegenteil. Wir sehen menschliche Wesen mit gewissen absurden Eigenschaften behaftet, die als solche ein mitfühlendes Bedauern, also eine Unlust, wachrufen müssen, während wir zugleich durch das Vorhandensein dieser Schäden lustvoll erregt werden (48 B ff.). Unzweifelhaft ist hier das Wesen des Komischen richtig, aber zu eng gefasst.

Wer sind nun die so urteilenden und argumentierenden Männer? Es kann kaum zweifelhaft sein, dass hier die Stellungnahme des Speusippos zur Lust bezeichnet wird. Wenn er dem Luststreben das Streben nach „Belästigungsfreiheit" (aochlesía) gegenüberstellt, so entspricht das genau der „dritten Lebensweise", wie sie vorstehend bezeichnet wurde. Und zur Begründung dieses Standpunktes konnte er kaum treffendere Argumente beibringen als die vorstehend skizzierten, die zum Teil bei Schopenhauer wiederkehren. Wir lernen also aus dem „Philebos" noch ein Stück seiner Lehre kennen, die Art nämlich, wie er seine

Verwerfung der Lust als Gut begründete. Dass eine Mehrzahl von „Männern“ als Vertreter dieses Standpunktes bezeichnet wird, kann dagegen nicht ins Gewicht fallen. Die Mehrzahl war entweder wirklich vorhanden in seinen Anhängern oder sie dient nur der herkömmlichen, absichtlich unbestimmten Bezeichnung. Dass letzteres hier der Fall, scheint durch die hervorragenden Leistungen dieser „Männer„ in der Naturerkenntnis bestätigt zu werden. Diese scheint nun freilich auf Speusippos durchaus nicht zu passen, der nach allem, was über ihn bekannt ist, alles eher als ein Naturforscher war (Z. 1006). Es ist aber im Sprachgebrauch der platonischen Schule Erkenntnis der Natur keineswegs gleichbedeutend mit dem, was wir unter Naturwissenschaft verstehen. Im Sinne dieser Richtung gelten die teilweise recht abstrusen Spekulationen über das Wesen des Seienden, mit denen sich ja Speusippos, wie gezeigt, eingehend befasste, durchaus als Leistungen in der Erkenntnis der Natur der Dinge, zu denen unser Verfasser als wesentlich gleichgestimmte Seele, wie verschiedene Partien des „Philebos“ zeigen, anerkennend und bewundert aufschauen konnte.

In sehr treffender Weise nun lässt unsere Schrift diesem Standpunkte eine wenigstens teilweise Widerlegung widerfahren. Unser Verfasser verhält sich zu Speusippos fast wie in diesem Punkte von Hartmann zu Schopenhauer. Es giebt reine, d. h. nicht durch das Opfer begleitender Unlust zu erkaufende Lust. So schon auf dem Gebiete der Sinne, wenn dem Genuss nicht ein unlustvolles Begehren vorangegangen ist, wie bei der Wahrnehmung schöner Farben, regelmässiger Figuren, wohllautender Töne und Wohlgerüche. So vollends auf dem seelischen Gebiete in der die intellektuelle Bethätigung begleitenden Lust (52 A). Bemerkenswert ist hierbei nur, dass er an dieser Stelle den in der ursprünglichen Fragestellung vorausgesetzten Gegensatz aufhebt und der geistigen Bethätigung einen Lustwert beilegt. Es giebt also wenigstens eine stattliche Gruppe von Lustgefühlen, die von den Angriffen des Lustgegners nicht getroffen werden.

Lächerlich aber wird er, wenn er dann plötzlich seine eigene Widerlegung des Pessimisten selbst wiederum widerlegt. Die Lust ist stets nur ein Werden (d. h. ein sich veränderndes Geschehen). Ein solches kann nicht ein Gutes sein. Das Gute ist das Sein, um dessen willen das Werden stattfindet. Hier schwankt der Begriff des Guten (d. h. Wertvollen) plötzlich aus dem Psychologischen ins Metaphysische hinüber. Aber auch in der Seele müssen ausser der Lust auch die Tugenden als „Gutes" gelten. Hier schwankt der Begriff aus dem Psychologischen ins Ethische hinüber. Dies wird noch besonders dadurch deutlich, dass ausgeführt wird, nach der entgegengesetzten Annahme müsste der beste Mensch bei vorhandenen Unlustgefühlen sich für schlecht und der schlechteste bei vorhandenen Lustgefühlen sich für gut halten (53 C ff.). Hier herrscht also allseitige Unklarheit.

Kürzer fällt die Untersuchung über die Arten der Erkenntnisthätigkeit aus. Obenan steht hier das auf das Unveränderliche gerichtete Denken (55 C—59 D).

In sehr umständlicher, grossenteils unverständlicher Weise wird nunmehr (59 E—67 A) die richtige, zur wahren Glückseligkeit führende Mischung hergestellt. Dies geschieht in so schwankender Weise, dass zunächst (64 f.) die Lust als völlig von der Mischung ausgeschlossen erscheint, bis sie dann schliesslich doch noch ein ganz bescheidenes Plätzchen zugewiesen erhält (66 C). Die Einzelheiten sind hier ohne Interesse und zum Teil schon durch ihre Dunkelheit unfruchtbar.

Das Ganze schliesst dann mit einem unverkennbaren Ausfall gegen die Argumentationsweise des Eudoxos. Wenn die Lust nach allen ihren Arten für ein Gut ausgegeben werden sollte, so hiesse das dem Urteil der Ochsen, Pferde und sonstigen Tiere Glauben schenken und die Liebestriebe der Tiere für ein vollgültigeres Zeugnis halten als das Urteil der Denker (67 B).

Durch vorstehende Einordnung und Auffassung scheint das „Philebosrätsel" in befriedigender Weise gelöst zu werden.

Der Verfasser setzt sich mit Eudoxos, mit einer eigenartigen, in der Akademie vertretenen Schätzung der intellektuellen Thätigkeit und mit der völligen Verwerfung der Lust seitens des Speusippos auseinander und versucht, sämtlichen drei Standpunkten gegenüber eine vermittelnde Stellung, mit Anerkennung der Lust in beschränktem Masse, doch mit weit überwiegender Schätzung des Intellektuellen, einzunehmen. Es ist ein Standpunkt, der mit dem später von Aristoteles vertretenen eine entfernte Ähnlichkeit hat. Ob die Abfassung dieses Dialogs noch in die letzte Lebenszeit Platos oder kurz nach dessen Tode fällt, lässt sich nicht entscheiden. Doch ist es nach der Art, wie von Speusippos geredet wird, wahrscheinlicher, dass sie in das hohe Greisenalter Platos, also um 350, als dass sie in die Zeit der Schulleitung des Speusippos fällt.

Verstehen und Begreifen.

Eine psychologische Untersuchung

von **Hermann Swoboda**, Wien I.

Inhalt.

1. Einleitung. — 2. Allgemeine Bedingungen des Verstehens. „Die psychische Situation". — 3. Die Bedingungen des Verstehens im einzelnen. Bezeichnung und Ausdruck. — 4. Gegenstand der Bezeichnung. — 5. Gegenstand und Prinzip des Ausdruckes. — 6. Das Verstehen von Aussagen. — 7. Das Verstehen von Ausdruck. — 8. Das Verstehen nach Avenarius' Vitalreihentheorie. — 9. Die Grade des Verstehens und das Begreifen.

Quod si etiam detur intellectum esse rerum dijudicativum, non inveniemus, quonam pacto secundum eum iudicemus. Quum enim magna sit circa intellectum diversitas: quoniam alius est Gorgiae intellectus, secundum quem dicit nihil esse, alius Heracliti, secundum quem dicit omnia esse, alius eorum qui quaedam esse dicunt, quaedam non esse: nullam dijudicandae intellectuum differentiae viam inveniemus, nec huius intellectum sequendum esse, illius autem minime dicere nobis licebit.

Sextus Empiricus, Pyrrh. Hypot. lib. II. cap. VI.

Einleitung.

„Verstehen" und „Begreifen" sind keine wissenschaftlichen termini. Sie dazu zu machen, zu zeigen, dass sich in ihnen ein Tatbestand birgt, welcher der Begrenzung fähig und dieselbe wert ist, das ist das eigentliche Ziel der folgenden Untersuchung.

In anderer als rein wissenschaftlicher Fassung gehalten, sollte aber diese Untersuchung ein noch viel höheres Ziel haben können. Das Verstehen ist von der grössten sozialen Bedeutung. Es ermöglicht erst das friedliche Zusammenleben der Menschen. Wo Menschen so zusammenleben, kann man getrost annehmen, dass die Bedingungen für gegenseitiges Verständnis günstig sind. Aber nirgends auf der Welt liegen sie so günstig, dass einer den anderen ohne weiteres voll-

kommen verstände. So wenig zwei Menschen einander in allen Teilen körperlich gleichen, so wenig gibt es jene psychische Gleichheit — wenn auch nur für einen einzigen Zeitpunkt — welche eben Voraussetzung des Vollverständnisses, der Idee des Verstehens ist. An dieser Idee gemessen ist freilich der grösste Teil unseres Geisteslebens ein Missverstehen, gegen dessen Schäden wir von altersher immun sind, ja sein müssen. Aber feineren Geistern macht sich doch bei jeder Gelegenheit und sozialer Veranlagten wenigstens in gröberen Fällen die Kluft fühlbar, welche Mensch von Mensch trennt.

Wenn nicht das Leben selbst und das Zusammensein mit anderen Grund zum Weiterleben wäre, wenn Leben nicht gleichzeitig Freude am Leben wäre, so müsste es mancher wegen der beängstigenden Einsamkeit inmitten der Millionen vorzeitig beschliessen.

Das Missverstehen kann also ganz unbemerkt bleiben. Wird es aber empfunden, dann kann man regelmässig folgendes beobachten: Es wird immer unangenehm empfunden und es ist immer ein Gegenstand des Vorwurfes. Es wird immer als ein Zeichen mangelnder guter Absicht, wenn nicht gar als ein solches böser Absicht aufgefasst. Man beschuldigt andere des Missverständnisses, indem man fälschlich annimmt, sie könnten sich gegen eines anderen Meinungen oder Handlungen stellen, wie sie wollen. Es liegt nur ein spezieller Fall von Zurechnung vor. Aber eben so wie sich die Unbarmherzigkeit im Zurechnen von Handlungen bedeutend gemildert hat, seit man in die Vorbedingungen des menschlichen Handelns einen genaueren Einblick gewonnen, seitdem man namentlich erkannt hat, wie viel auf Rechnung angeborener Organisation zu setzen ist, ebenso sollte man hoffen können, dass auch die Beurteilung gegenseitigen Missverstehens eine ruhigere wird in dem Masse, als sich der Einblick in die teilweise unabänderlichen Vorbedingungen des Verstehens erweitert. Vor allem aber wird man wissen und beherzigen müssen, dass das Verstehen nicht so verständlich

ist, wie man gemeinhin annimmt, wenn man sich mit gutem Willen ein klein wenig Mühe gegeben hat. Nicht der gute Wille, den jemand entwickelt, darf ihm Kriterium des erreichten Verständnisses sein, sondern einzig und allein jenes Gefühl der Zustimmung, welches keinerlei Klausel kennt. Wie oft hört man in Diskussionen: „Ich verstehe sie ganz gut, aber....“ Das gibts nicht! Wer einen andern ganz gut versteht, erwidert nicht mit „aber“. Die Schwierigkeit, sich auf den Standpunkt eines anderen zu versetzen, wird ausserordentlich unterschätzt. Aber gerade die fälschliche Annahme, schon auf dem Standpunkt des anderen zu stehen, ist es, aus welcher man innerlich das Recht der Kritik und des Widerspruches herleitet. Wie viel von all den im öffentlichen Leben, in Kunst und Wissenschaft geführten Diskussionen, besonders von den leidenschaftlichen auf das fälschliche Verstehen — Meinen zurückzuführen ist, erhellt beim ersten Hinweis. Natürlich, je weniger man auf dem Standpunkt des lieben Nächsten steht, für desto dümmer muss man seine Ansicht halten — d. h. seine Worte, denn um seine Ansicht zu kennen, müsste man eben auf seinem Standpunkt stehen. Man erfasst nur die Worte, nur das Äusserungsmittel und kritisiert den Inhalt, den man selbst beigesteuert hat.

Es wäre nun allerdings eine unverzeihliche Vermessenheit, von einer psychologischen Analyse Abhilfe zu erwarten gegen eine so verbreitete, eingewurzelte Gewohnheit wie das vermeintliche Verstehen. Handelt sich's um eine alte Gewohnheit, so wird dieselbe wohl überhaupt eine gewisse Berechtigung haben. Und so ist's in der Tat. Alles verstehen heisst alles vergeben und — alles gehen lassen wie's geht. Energie im Widerspruch und in der Bekämpfung anderer hat Missverständnis zur Voraussetzung. Das Missverständnis sorgt mithin dafür, dass die Komponenten nicht aufhören, welche die Welt weiter bringen.

Das Missverstehen steht im Dienste der Gedankenauslese.

Von dieser Erwägung brauchen sich indes diejenigen nicht beirren zu lassen, deren Handeln dem Einfluss der Reflexion zugänglich ist und welche die Möglichkeit anderer als leidenschaftlicher Gegnerschaft in sich verspüren. Sie haben ihr Recht auf Milde wie die andern auf Ungestüm. Nur sollte man nach Gegenständen trennen. In der Politik wird man nicht so bald ohne die Schärfe der unüberbrückbaren Gegensätze auskommen. In der Wissenschaft könnte es doch vielleicht anders sein. Wer missversteht, bekämpft leidenschaftlich. wer versteht, kann es noch immer ernsthaft tun. Die Einsicht macht eine trübe Quelle des Handelns versiegen und ein paar reine dafür frisch hervorsprudeln.

II. Allgemeine Bedingungen des Verstehens.

Die „psychische Situation".

Die Beobachtungen, welche mir den Anstoss zur vorliegenden Arbeit gaben, hat jedermann gemacht: wie verschieden wir uns zum Beispiel Büchern gegenüber verhalten! Das eine nehmen wir mit der grössten Leichtigkeit durch, da ist uns bald dieser bald jener Satz längst „auf der Zunge gelegen", früher oder später hätten wir ihn sicher selbst geschrieben, wir werden beim Lesen warm wie beim Selbstproduzieren, der flüchtige Blick auf ein Wort genügt, um uns den Inhalt ganzer Sätze erraten zu lassen und schliesslich legen wir das Buch ebenso erleichtert zur Seite, als hätten wir uns etwas vom Herzen geschrieben. Ein anderes kostet Mühe; wir können uns nicht gleich in den Verfasser hineindenken, wechseln in Gedanken öfters den Standpunkt, um die Sache so zu sehen wie er, müssen manche Stelle Wort für Wort und wiederholt lesen, schliesslich werden wir müde und zerstreut und raten uns eine Pause an.

Ein Buch ist uns aus der Seele geschrieben, ein anderes „sagt uns nichts"; das eine verzeichnen wir als Labsal, Herzstärkung, Erlösung, das andere „lässt uns kalt". Diese beiden Verhaltungsweisen sind für's Empfinden derart verschieden.

dass man leicht dazu gelangt, sie bewusst zu unterscheiden.

Einmal aufmerksam gemacht, werden wir diesen Unterschied dann auch in den weniger aufdringlichen Fällen gewahr, das ist namentlich Kunstwerken gegenüber, wo unser Interesse mannigfaltig ist und leicht für das eine ein anderes eintreten kann. Ein Gemälde entzückt noch ehe wir uns sagen, warum, beim anderen haben wir Mühe, uns durch eifrige Reflexion zu einem „kalten Verständnis" zu bringen. Bei dem einen Musikstück lassen wir uns „ausströmen", ein anderes „findet nicht den Weg zu unserem Herzen". Aber auch bei ganz kurzen Äusserungen anderer, bei Aphorismen, Sinnsprüchen, Lebensregeln u. dgl. fällt jenes zweifache Verhalten auf.

Die Sprache ist — namentlich für das „warme" Verhältnis — reich an konventionellen Phrasen, von denen im vorhergehenden einige unter Anführungszeichen gesetzt wurden, und in welchen sich viel richtige Beobachtung objektiviert hat. Von der richtigen Einsicht in die Bedingungen des Verständnisses zeugen auch zahlreiche Stellen bei unsern besten Schriftstellern (Faust's Nachtgespräch mit Wagner; Schiller: Willst du die andern verstehn ....); man findet dieselben, so gut es mit den Mitteln einer unwissenschaftlichen Psychologie geht, beschrieben. Und auch die Bezeichnung ist ziemlich regelmässig, indem für jenes Verhältnis zumeist „verstehen" angewendet wird; daneben kommt aber in der nämlichen Bedeutung auch „begreifen" vor. Und nicht anders ist es bei den philosophischen Schriftstellern. Sie zeichnen zwar unser Verhältnis bewussterweise aus, beschreiben es eingehend, benennen es aber jeweils verschieden[1]).

Was zu einer Untersuchung über das Verstehen verlockt, ist auf den ersten Blick klar. Wer je die Annehmlichkeit des „Aufgehens im Verständnis" genossen, fühlt leicht das Bedürfnis nach, die Gründe dieser Annehmlichkeit zu erforschen. Und ein flüchtiger Gedanke an den Menschen, als ein der Verständigung bedürftiges Wesen, an die Probleme

[1]) „Nur sich selbst versteht man ganz, andere nur halb. Denn man kann es höchstens zur Gemeinschaft der Begriffe bringen, nicht aber zu der diesen zum Grunde liegenden anschaulichen Auffassung." (Schopenhauer, Parerga und Paralipomena II. § 6; ähnlich § 7 und § 18.) Dagegen Hartmann, Phil. d. Unb. S. 200: „Gefühle kann überhaupt nur begreifen, wer sie gehabt hat; nur ein Hypochondrist versteht einen Hypochondristen, nur wer schon geliebt hat, einen Verliebten." Hier wird in der nämlichen Stelle begreifen und verstehen für ganz dasselbe Verhältnis gebraucht. Doch ist „Verstehen" hiefür entschieden häufiger im Gebrauch. „Begreifen" und „begreiflich" gebraucht die Umgangssprache gern bei Handlungen.

des Unterrichts, an alle Arten künstlerischer Mitteilung macht vorläufig eine hinreichende Vorstellung von der Wichtigkeit, über das Wesen des Verständnisses etwas auszumachen, nicht bloss zur Befriedigung des Erkenntnistriebes, sondern vielleicht auch zur Bereicherung und Verbesserung der Praxis.

Sucht man, um über den zu behandelnden Gegenstand einen Überblick zu gewinnen, für alle Fälle des Verstehens einen zusammenfassenden Ausdruck, so findet man auf der einen Seite immer ein menschliches Individuum und auf der anderen — kurz gesagt — Äusserungen eines solchen. Der Begriff dieser wird natürlich nicht auf die vom lebendigen Organismus ausgehenden zu beschränken sein, sondern auch alles Sinnfällige umfassen, worin sich Spuren menschlichen Geistes erhalten haben, also den „objectiven Geist". Und man könnte danach als den Gegenstand der folgenden Untersuchung bezeichnen das Verhältnis eines Menschengeistes zu anderen, oder mit Rücksicht darauf, dass wir vom Geiste anderer nur durch das Kenntnis erlangen, worin er sich ab- und ausdrückt, die Wirkung der Ausdrucksmittel, wobei natürlich Ausdrucksmittel nicht in dem engeren Sinne zu nehmen ist: Mittel, mit dem man ausdrücken will, sondern allgemeiner, wodurch etwas von der Psyche des Individuums zum Ausdruck kommt, es mag ihm selber vielleicht — wie bei Kunstwerken — zeitlebens zum Teil unbekannt bleiben, was.

Die Gliederung der Untersuchung wäre nun leicht durch die folgenden Fragen gegeben:

1. Was kann alles Gegenstand einer Äusserung werden? (Gedanken, Gefühle u. s. w.).
2. Womit können wir dies alles ausdrücken, oder vorsichtiger: Was für Ausdrucksmittel stehen uns hierfür zu Gebote (Geberden, Sprache, Musik, Mittel der darstellenden Künste u. s. w.)?
3. Wie kommt der Ausdruck zustande (Theorie des Ausdrucks)?

4. In welchem Verhältnis kann ein zweites Individuum zu einem „Ausdruck“ stehen?
5. Wie bewirkt der Ausdruck Eindruck? (Grade des Verständnisses).

Mit der Beantwortung dieser Fragen wäre das Verhältnis zwischen den geistigen Individuen erschöpfend behandelt.

Ich habe jedoch nicht die Absicht, den Gang der Untersuchung nach diesen Fragen einzurichten. Zweckentsprechender dürfte es sein und gleich die Praxis zur eigenen Theorie, wenn ich meinen Gedankengang mit „ausschweifender Redlichkeit“ wiedergebe. Nach Schopenhauers treffendem Ausdruck ist man ja doch nur „Gelegenheitsdenker“. Will man für seine Gedanken Propaganda machen, so ist es darum gut, die Gelegenheiten, bei denen man auf etwas gekommen ist, nicht zu verhehlen, und auf diese Weise sowohl Zustimmung als Widerspruch zu erleichtern.

Betrachten wir nun zuerst das Verhältnis, welches wir zu einzelnen Sätzen wie Aphorismen, Maximen u. drgl. einnehmen können. Die Selbstbeobachtung ergibt hierüber, wie gleich anfangs bemerkt, ein Zweifaches, zwei extreme Verhaltungsweisen, zwischen welchen man jedoch offenbar einen stetigen Zusammenhang anzunehmen genötigt ist. Man könnte die beiden Bezeichnungen der Laiensprache, welche ein physiologisches Begleitmoment sehr richtig betonen, akzeptieren, und von einem „warmen“ und „kühlen“ Verhalten, von warmer und kühler Aufnahme eines Satzes, eines Ausdruckes u. drgl. sprechen. Warm und kühl sind in dieser Bezeichnung keineswegs bildlich zu nehmen. Suchen wir indessen nach anderen beschreibenden Momenten unseres „warmen“ Verhaltens, so müssen wir der Erleichterung gedenken, die uns ein Dictum bereitet, welches wir voll „verstehen“. Wir fühlen uns durch das glückliche Wort eines anderen häufig befreit, erlöst. Besonders charakteristisch aber ist oft für unser „warmes“ Verhalten dessen plötzlicher Eintritt. Manche Sätze haben wir dutzendemale in unserem Leben gehört, gelesen, ohne

von ihnen besonders ergriffen gewesen zu sein, bis sie uns eines Tages „bei guter Gelegenheit" einfallen, und nun erst in „ihrer vollen Tragweite bewusst werden", „die Wucht einer Wahrheit" für uns gewinnen. „Jetzt erst versteh' ich", sagen wir dann häufig in solchen Lagen und konstatieren hiermit, wie sich der frühere Zustand vom gegenwärtigen abhebt[1]); der Gefühlsunterschied der beiden Verhaltungsweisen ist so gross, der Unterschied zwischen dem Unbehagen des Halb-Verstehens und dem lebhaften Lustgefühl des vollen Verständnisses, dass er zu jenem unwillkürlichen Ausruf drängt. Auch der Ausruf ist bedeutsam, wenn jemand nach längerem Nachdenken freudig ausbricht: „Jetzt geht mir ein Licht auf!" und des weiteren zu beachten, wie sich bei diesen Worten seine Züge klären, ja eine strahlende Freudigkeit annehmen können. Beispiele für einen so plötzlichen, gelegentlichen Wandel des Verhältnisses zu Aussprüchen u. drgl. kennt jeder aus eigener Erfahrung, der, mit gutem Gedächtnisse begabt, aus seiner Jugendzeit manches Tiefe behalten und unverstanden mit sich getragen hat, bis er mit reiferen Jahren und vielseitiger Erfahrung dazu kam, demselben einen Sinn zu unterlegen. (Horaz-Lektüre und noch manche andere Gymnasiallektüre!)

Allein nicht nur den Aussprüchen anderer gegenüber kann ein solches doppeltes Verhalten Platz greifen. Vielmehr kommt es sehr häufig vor, dass wir beim Durchlesen eines älteren Manuskriptes oder besonders erster Einfälle, Skizzen auf Grund dunkler, halbreifer Ideen sehr ratlos sind und uns manchmal trotz grosser Mühe nicht in die Lage hineinversetzen können, in der wir jenes geschrieben, bis uns dann auf einmal beim Anblick eines Gegenstandes, eines Buches, einer Person, einer Kleinigkeit, die uns auch damals angeregt hat, alles wieder klar, ja selbstverständlich wird. Man kann also wie einen andern, auch sich selbst zu Zeiten nicht

[1]) Eine Reihe feiner Beobachtungen bei Karl Lange (Über Apperception. Eine psychologisch-pädagogische Monographie. 6. Aufl. Leipzig 1899 S. 13 ff., S. 30).

verstehen, schlecht verstehen und wieder ganz verstehen, und was aus diesem Fall, in welchem wir Mitmensch und Ich in einer Person sind, klar erhellt, ist: Zum Verstehen muss man in der „gleichen psychischen Situation" sein, in welcher das zu Verstehende gesprochen, geschrieben, getan wurde.

Die Bezeichnung „psychische Situation" beabsichtige ich keineswegs als Terminus einzuführen; für eine ganze Reihe von Fällen würde sich weit mehr die Bezeichnung „innerer Standpunkt" eignen. Genau so, wie wir im Terrain uns so oder anders stellen müssen, um einen Wald in gewisser Perspektive zu sehen, in gewisser Belichtung u. s. w., so nehmen wir auch beim Denken, ja beim abstraktesten, einen Standpunkt ein, was uns besonders auffällig werden kann, wenn wir denselben wechseln. Die Bezeichnung Standpunkt von unserem Denken ist keineswegs bildlich zu nehmen. Wir stellen uns beim Denken tatsächlich unter unsere Vorstellungen, gruppieren sie um uns, ändern den Gesichtswinkel, stellen uns näher, weiter, oberhalb, unterhalb; wenn wir etwas verstehen wollen, probieren wir verschiedene Standpunkte in Gedanken aus; es ist leicht zu beobachten, wie sich den geistigen Bemühungen um das Verständnis eines Satzes, um die Gewinnung des richtigen Standpunktes körperliche Gefühle assoziieren, ganz ähnlich denen bei Verrenkungen und Verdrehungen, die schwieriges Beobachten notwendig macht. Man denke übrigens an die Anstrengungsgefühle in den Augen bei länger anhaltendem abstrakten Denken. Freilich sind die individuellen Unterschiede im Vorstellen beim Denken, die Unterschiede der „mental imagery", erwiesenermassen überaus gross, und eben deshalb ihre Mitteilung in vielen Fällen sicher ganz unmöglich. Allein gerade dieser Umstand ist für die Zwecke unserer Untersuchung von der grössten Bedeutung, weil dadurch in einer Reihe von Aussagen, die sich sehr objektiv geben, ein subjektives Moment aufgezeigt wird, welches das Verständnis bedeutend erschwert und zwar umso sicherer, als sein Vorhandensein nicht vermutet wird.

Mit dem Erfordernis der „gleichen psychischen Situation" ist für das Vollverstehen eine rein formale Bedingung aufgestellt, und es wird Aufgabe des Folgenden sein, den Inhalt derselben näher zu bestimmen. Vorerst mögen jedoch einige Bemerkungen Platz finden, welche die Bedeutung dieses Erfordernisses ins rechte Licht rücken. Die „gleiche psychische Situation" ist noch nicht das Verstehen selbst. Verstehen ist ein Relationsbegriff. Verstehen ist die Anerkenntnis, dass ein fremder Ausdruck unserem momentanen geistigen Inhalt gerecht wird. Wenn wir etwas ganz verstehen, sagen wir gern: Besser hätte ich's auch nicht ausdrücken können. Man könnte danach auch formu-

lieren: Verstehen heisst, fremden Ausdruck für eigenes Auszudrückendes adäquat finden.

Ferner sei darauf hingewiesen, dass das Erfordernis der „gleichen psychischen Situation" zum Zwecke des Vollverstehens zwar immer besteht, dass es aber nicht immer schwer zu erfüllen ist. Die „psychische Situation", deren Ausdruck irgend ein Diktum ist, kann sehr einfach, jedermann zugänglich sein, wie zum Beispiel bei Wahrnehmungsurteilen. Aber auch hier können schon sehr bezeichnende Fälle von Nicht-Verstehen eintreten. Wenn wir mit jemand an einem Wasserfall stehen und er zitiert plötzlich: „Des Menschen Seele gleicht dem Wasser . . . ., so werden wir das nicht auffällig finden, uns gleich in ihn hineindenken, ihn verstehen, indem wir uns die Stimmung, welche zu jenem Ausspruch und zum Zitieren desselben notwendig ist, ohne Mühe nachschaffen. Gesetzt jedoch, es zitierte jemand obige Stelle auch einmal während einer Tarokpartie, so würden wir nur ganz herkömmlich handeln, wenn wir ihn verwundert ansehen und in die Worte ausbrechen: Was hast Du? Ich versteh Dich gar nicht. Hier wird es uns eben schwer, wenn nicht unmöglich, uns in die psychische Situation des anderen ohne Anleitung hineinzudenken. Der war vielleicht gerade unaufmerksam, in Gedanken bei einem Wasserfall, den er vor Jahren sah, etwa angeregt durch das Bild auf einer Tarokkarte; allein in alle diese Voraussetzungen seines sonst ganz klaren Zitates können wir nicht sofort — ohne Anleitung — nach. Es handelt sich also hier nicht um das Verstehen des Zitates, sondern des Zitierens. Wir verstehen mithin etwas erst dann ganz, wenn wir für das Was und das Warum die zureichenden Gründe kennen und daraus ergibt sich als erste Definition der „psychischen Situation": Die „psychische Situation" ist der Inbegriff aller psychischen Elemente, welche wir für einen gegebenen Ausdruck nach Inhalt und Akt als zureichenden Grund anerkennen. Der zureichende Grund für einen Ausdruck nach der Seite des Inhalts ist nur das

korrespondierende Erfordernis zur Adäquatheit des Ausdrucks; der Ausdruck ist adäquat, wenn das Auszudrückende dafür zureichender Grund ist und umgekehrt. Die Konstatierung dieses Verhältnisses ist freilich ganz und gar Sache des subjektiven Ermessens, des Gefühls. Man frage jemand, der an einer Stelle herumfeilt und sich nach vier-, fünfmaliger Änderung mit grösster Sicherheit für eine plötzlich einfallende sechste Wendung entscheidet, nach den Gründen seiner Entscheidung. Er wird an das „Gefühl" appellieren. In diesem Gefühl der Leichtigkeit, gleichsam der Behebung einer Verstopfung im Gehirn, erkennt man leicht das oben als Charakteristikum des Voll-Verstehens angegebene wieder. Es ist für die Entstehung dieses Gefühls ganz gleichgültig, ob wir für etwas nach längerem Suchen selber einen Ausdruck finden oder ob wir einen fremden adäquat finden. Auch der diesem Gefühl eigentümliche Kontrast zum voraufgehenden Zustand ist ganz der gleiche. Daher unsere lebhafte Befriedigung, wenn wir die Lösung einer Frage, eines Problems vernehmen, über welches wir selbst schon nachgedacht haben, wenn wir ein Buch zur Hand nehmen, in welchem eines von unseren Lieblingsthemen behandelt wird, in welchem Fall wir dann für jedes glückliche Wort das feinste Verständnis haben und dem Autor dafür desto dankbarer sind, je mehr wir den Dank uns selber schulden, vonwegen der guten Vorbereitung, mit der wir an die Lektüre gegangen sind.

Das Erfordernis der gleichen psychischen Situation, hiess es oben, besteht zwar durchgängig, allein es ist nicht immer schwer zu erfüllen. Je subjektiver die psychische Situation, desto schwieriger ihre absichtliche Nachschaffung in einem anderen Subjekte. Wo unter die zureichenden Gründe eines Ausspruches z. B. eine gewisse Stimmung gehört, wie bei vielen Aphorismen — „Gedanken als Stimmung", wie sie Riehl treffend nennt — da heisst es eben dieser Stimmung habhaft werden; wer über ein ziemliches Repertoire solcher verfügt, dem mag es vielleicht durch Herumstöbern in denselben und versuchsweises Anpassen

und Unterlegen gelingen, diejenige zu finden, in welcher jener Aphorismus für ihn einen Sinn hat. Bei längeren Schriften sorgt oft das Vorausgehende, dass man in jene Stimmung kommt, aus welcher das Folgende geschrieben ist. Der Verfasser, der Redner, welcher Gelegenheit hat, den Leser, den Zuhörer erst in einem gewissen geistigen Lokal heimisch zu machen, mit seinen eigenen Vorstellungen anzufüllen, auf seinen Standpunkt hinüberzuleiten, wird viel eher Verständnis erzielen, als ein anderer mit etlichen uneingeleiteten, wenn auch noch so leidenschaftlichen Sätzen. Allein, so wenig derartige Sätze geeignet sind, Verständnis zu erzielen, so machen sie doch einen umso klareren Begriff vom Wesen des Verständnisses. Gerade diese schwierigen Fälle muss man heranziehen, um das Problem des Verstehens zu verstehen. Da ist einem an einer Sentenz „alles klar", etwa auch noch „nichts Besonderes daran", bis man bei anderer Gelegenheit merkt, man habe sie damals doch nicht ganz verstanden; und dies kann sich öfter wiederholen, ohne dass wir mit absoluter Sicherheit anzugeben vermöchten, wann wir ganz „hinter etwas gekommen sind". So wertvoll nun auch offenbar das Voll-Verstehen ist — schon die dasselbe begleitenden Gefühle sind ja nur ein Ausdruck seines vitalen Wertes — liegt es doch sehr oft ganz ausserhalb unseres Beliebens, bis zu demselben vorzudringen und es fragt sich daher, was uns alsdann für ein Surrogat zur Verfügung steht.

Wenden wir uns indes der näheren Charakterisierung der psychischen Situation zu. Um etwas zu verstehen, muss man in der gleichen psychischen Situation sein, hiess es erst. Ein späterer Satz hat diese Aufstellung insofern berichtigt, als er zum Verständnis eines Ausdruckes nur das, aber auch alles das forderte, was auf seite des Ausdrückenden notwendig war, damit er sich so ausdrücke und nicht anders, also alle Teilbedingungen des Ausdrucks. Dass die Summe dieser Teilbedingungen für den Ausdruck zureichender Grund sei, dafür haben wir kein anderes Kriterium als unser Gefühl; doch dürfte dies der Evidenz des Verhältnisses kaum schaden.

Unter „psychischer Situation“ haben wir also von allen im Bewusstsein gleichzeitig anwesenden Elementen nur jene zu verstehen, von denen keines fehlen konnte, ohne den Ausdruck zu alterieren. Es lässt sich hier die Differenzmethode des Experimentierens in einem Falle der Selbstbeobachtung mit so augenscheinlichem Nutzen anwenden, dass es gar nicht verwegen erscheint, an die Ausbildung einer experimentellen Selbstbeobachtung in diesem Sinne zu denken. Erkläre ich z. B. ein lyrisches Gedicht erst zu verstehen, nachdem ich bei Gelegenheit eine bestimmte Erfahrung gemacht oder einer feinen Stimmung, einer seltenen Gefühlsnuance habhaft geworden bin, so erkläre ich hiermit diese Erfahrung, diese Stimmung u. s. w. als notwendige Bedingung der Entstehung des Gedichtes. Ich konzipiere es in dieser Stimmung nach, ich fühle, wie es aus dieser Stimmung, aber auch nur aus dieser möglich ist, ich kann die psychische Situation keinen Augenblick in Gedanken ändern, ohne mich zu überzeugen, dass es in einer andern unmöglich ist. Etwas verstehen heisst, es selbst sagen können, mit voller Überzeugung, aus tiefstem Herzen; solange wir das nicht können, fehlt uns eine der erwähnten Teilbedingungen. Freilich ist auch der Fall denkbar, dass solche Teilbedingungen nicht auf seite des Lesers, Hörers, sondern des Autors fehlen, dass man also mehr „herausholt“ als hineingelegt ist.

Bevor wir in die Behandlung der Teilbedingungen eingehen, seien noch einige Illustrationsfälle erwähnt. Eine wissenschaftliche Erkenntnis, z. B. einen Satz der Mechanik, hält man gemeiniglich dann für verstanden, wenn man eine klare Vorstellung von den Thatsachen und Beziehungen hat, welche in demselben zum Ausdruck kommen. Allein man kann zu einem solchen Satz doch noch in ein anderes Verhältnis treten. Wer z. B. im Laufe einer historischen Darstellung allmählich dazu gelangt, sich in den geistigen Inhalt seines Entdeckers zu versetzen, in die individuellen Geistesverhältnisse, denen der Satz entwachsen, so dass er ihn schliesslich selber zu entdecken meint, oder der Schüler,

welchem der Lehrer nur Thatsachen vorführt, aus welchen er ihn selber etwas zu finden anleitet, diese beiden werden jenen Satz doch noch anders verstehen; sie haben ihn am Ende eines längeren Gedankenganges, sie haben ihn notwendig, er wird für sie ein Erlebnis, ein Ereignis, und die Erfahrung lehrt, dass solcherart erworbene Kenntnisse im Gedächtnisse wie eigene geistige Errungenschaften haften[1]). Wer einen Gedanken so versteht, ist dem Schöpfer desselben gleich; er macht die Wonne des Konzepts mit, die Pein des Problems und die Freude der Erlösung.

Um also einen Gedanken quasi erstmalig zu haben und voll zu verstehen, ist mehr notwendig, als sich ihn anzudemonstrieren, begreiflich machen zu lassen. Worin dies mehr besteht, das klarzulegen, wäre Aufgabe einer psychologischen Erkenntnistheorie, oder wenigstens einer Psychologie des Erkennens.

Das grosse agens, dem wir alle Wissenschaften zu danken haben, ist das intellektuelle Unbehagen, welches allem Unklaren, allem Problematischen anhaftet[2]). Der Gedanke, der uns von diesem Unbehagen befreit, hat daher im Verhältnis zu uns eine vitale Bedeutung, er ist eine Art Serum, welches unsere Psyche zu Selbstheilungszwecken absondert und er hat daher diese Bedeutung nur für den, welcher am entsprechenden Probleme krankt. Wen man

[1]) Steinthal (Ueber die Arten und Formen der Interpretation, Verhandlungen der 32. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wiesbaden 1877) nennt dies das „philologische Verstehen" im Gegensatz zum „gemeinen Verstehen", weil er hauptsächlich auf die „künstliche Herbeiführung" der Bedingungen desselben das Augenmerk richtet, wie sie beim Verstehen antiker Schriften, Kunstwerke allerdings kaum zu vermeiden sein wird. Auch geniale Einblicke müssen auf diesem Gebiete durch geflissentliches Einleben möglich gemacht werden.

[2]) Siehe Mach, die Analyse der Empfindungen. 2. Aufl. Jena 1900, S. 209. „Alle Wissenschaft geht darauf aus, Thatsachen in Gedanken darzustellen, entweder zu praktischen Zwecken oder zur Beseitigung des intellektuellen Unbehagens. Die praktischen Zwecke führen aber auch auf ein impulsives Unbehagen zurück." Mach berührt sich hier eng mit Avenarius, der als den Ausgangspunkt unseres gesamten theoretischen und praktischen Verhaltens die „Vitaldifferenz" annimmt, ein Begriff, welcher in den meisten Fällen ganz gut durch „Unbehagen" wiedergegeben werden kann.

also durch Vorhalten der fraglichen Thatsachen mit dem Probleme infizieren kann, dem kann man auch ein volles Verständnis seiner Lösung, des wissenschaftlichen Satzes sichern.

So ist zum Verständnis eines Philosophen die Kenntnis seiner Vorgänger soweit notwendig, als seine Philosophie durch die Leistungen seiner Vorgänger bedingt ist. Oder wen nicht der subjektive Idealismus zur Verzweiflung gebracht hat, den wird Avenarius' Versuch (Der menschliche Weltbegriff, Leipzig 1891) mit demselben aufzuräumen, nicht ansprechen. Lange (a. a. O. S. 204) kommt bei Erörterung der Frage, wie in der Schule Interesse zu erwecken sei, zu dem Schlusse: „Es müssen Thatsachen für das Kind in Probleme verwandelt werden . . . Auf diese Weise kann auch dem scheinbar trockensten Unterrichtsgegenstande jenes spannende Gefühl der Teilnahme und der Erwartung gesichert werden, das den apperzipierenden Vorstellungen die rechte Stärke und Lebhaftigkeit verleiht."

Im Gebiet der Mathematik und Physik unterliegt das meist keiner grossen Schwierigkeit. Denken wir an den häufigen Fall, dass ein neuer Gedanke durch das plötzliche Zusammentreffen zweier anderer im Bewusstsein entsteht (Newton), so ist die Genesis dieses Gedankens in jedem aufgeweckten Individuum leicht zu wiederholen. Dass man aber, wie gut auch immer zum Verständnis eines Gedankens präpariert, doch noch nicht in den vollen Besitz des Aktivitätsgefühls einrückt, welches den genialen Erst-Denker auszeichnet, ist ohne weiteres klar. Genau genommen, verstehen sich zwei Individuen nur dann vollkommen, wenn sie unabhängig von einander, von den nämlichen Voraussetzungen ausgehend, auf den nämlichen Gedanken kommen, was sich auf wissenschaftlichem Gebiete oft genug ereignet. Allein man hat das Gefühl, dass das Voll-Verständnis, das quasi-schöpferische Verhältnis zu einem wissenschaftlichen Gedanken ein nicht gerade bedeutsamer Idealfall ist. Und nicht mit Unrecht. Die Sätze der Naturwissenschaften sollen jedes subjektiven Einschlages entbehren; sie sollen Verhältnisse der Aussenwelt zum Abdruck bringen, die jeder nachprüfen und nachkonstatieren kann, sobald er nur darauf aufmerksam gemacht ist. Eine gewisse Stufe der geistigen Entwickelung ist hier natürlich immer vorausgesetzt; es

würde den Gang der Untersuchung zu sehr komplizieren, wenn wir dieses Moment näher in Betracht ziehen wollten.

Sowie es bei einem Urteil in der Wissenschaft einmal darauf ankommt, wie man sich „zu der Sache stellt", muss jeder andere, der ein solches Urteil verstehen will, sich eben so zur Sache stellen können und wollen.

In den Naturwissenschaften lässt sich natürlich am ehesten Verständnis erzielen und infolgedessen — was von grösster Wichtigkeit ist — Übereinstimmung; Wissenschaft — wenn sie auch in dem intellektuellen Unbehagen eines Individuums ihren Grund hat — ist doch nur das, was mehrere, viele, womöglich alle zu befriedigen imstande ist. Resultate des Denkens, welchen — von zeitweiligem und psychologisch wohl begründetem Widerstande abgesehen — dauernd die Anerkennung versagt bleibt, haben mit der Wissenschaft nichts gemein. Die Stabilität der Verhältnisse, denen wir uns mit unseren Gedanken anpassen, sorgt schon für die Ausscheidung des Unhaltbaren. Daher der grosse Vorteil, welchen in dieser Beziehung die Naturwissenschaften haben: Sie gestatten immer eine Berufung auf die allen gemeinsame Aussenwelt, ihre Begriffe werden durch den steten Verkehr mit dieser einer fortwährenden Korrektur und Läuterung unterzogen, die nicht einmal unser Zuthun erfordert: res nolunt male intelligi.

Wie wenig der Mangel an Vollverständnis in den Naturwissenschaften ausmachen kann, sei noch an dem Beispiel der sogenannten intuitiven Erkenntnisse dargethan, unter welchen wir eine „Bereicherung, Erweiterung, Ergänzung sinnlicher Vorstellungen durch andere sinnliche Vorstellungen unter Leitung der sinnlichen Thatsache" (Mach) zu verstehen haben, z. B.: „Der Baum hat eine Wurzel." Solche Urteile pflegt man gern als selbstverständlich zu bezeichnen, was immer so viel heisst als: Wir können uns gar nicht vorstellen, was für ein Problem durch sie zur Lösung kommen, was für ein intellektuelles Unbehagen durch sie behoben werden sollte oder anders und einfacher: wir können uns

nicht vorstellen, was zu einem solchen Urteil drängt. Die sinnlichen Vorstellungselemente, welche eben durch ein solches Urteil produziert werden, genügen vollständig zu seiner Verifizierung. Dadurch, dass wir sie im Urteil schon beisammen erhalten, kommen wir nicht mehr dazu, sie selbst zusammenfügen zu müssen. Allein wir kommen in diesem Falle offenbar nur um die Mühe und nicht um den Gewinn. Darin liegt die grosse ökonomische Bedeutung alles Selbstverständlichen. Darin liegt aber auch seine Gefahr. Im obigen Beispiele besteht die Erkenntnis in einem einzigen zusammenfassenden, überschauenden Blick und das Urteil, welches zu diesem Blick anleitet, verschafft jedem, der mit den nötigen Reproduktionselementen versehen ist, die nämliche Erkenntnis. Das Urteil schafft hier in jedem, der es hört, liest, die geistige Situation, aus welcher es möglich ist und zwar umso leichter und sicherer, als es sich nur um gegenständliche Vorstellungen und nicht um Begriffe handelt, der Reproduktionseffekt der gebrauchten Worte also ein ziemlich eindeutiger ist. Sowie jedoch dies letztere nicht zutrifft — ein Fall, von welchem noch ausführlich die Rede sein wird, so ist die Gefahr fälschlichen Verstehens-Meinens sehr nahe gerückt.

Obwohl es nun nach dem vorausgehenden ein geistiger Luxus ist, etwas Selbstverständliches zu problematisieren, so hat dasselbe doch einen grossen Reiz und für die vorliegende Untersuchung eine grosse Bedeutung. In keinem Falle nämlich ist man über die mannigfaltige Verhaltungsmöglichkeit zu einem Urteil so frappiert, als wenn man irgend etwas Selbstverständliches auf einmal als Problemlösung „empfindet." Und die Art, wie man dazu kommt, ist ebenfalls sehr charakteristisch.

Mit Absicht ist nämlich zu diesem Behufe nichts auszurichten. „Plötzlich" sieht man die Sache so, „zufällig" kommt man dahinter. Die Situation, die neue geistige — meist ganz kurz und vorübergehend — ist von unvergesslicher Charakteristik. Der Zufall ist in seiner Bedeutung für das

geistige Finden nicht zu unterschätzen. Genau so wie jemand, ja ganze Generationen bei dieser oder jener Hantierung einer technischen Erfindung auf ein Haar nahe waren, bis sich einmal zufällig die Bedingungen günstig gruppierten, ist auch bei neuen Gedanken oft alles von einer glücklichen, nichts weniger als planvollen Vorstellungs-Konstellation abhängig, von einer Begegnung entlegener, wildfremder Vorstellungskomplexe, die durch eine Kleinigkeit veranlasst wird. Wer einmal in einem solchen Augenblick plötzlicher Erleuchtung nach einem adäquaten Ausdruck gesucht und die Unzulänglichkeit der vorhandenen Ausdrucksmittel gefühlt hat, der wird sich in Hinsicht nicht so leicht einbilden, in fremde Ansichten eingedrungen zu sein.

Die Bedeutung einer solchen Vorsicht wird erst das folgende offenbaren, wo wir von den Schwierigkeiten des Voll-Verständnisses und seinem höchst mangelhaften Ersatz in den Geisteswissenschaften reden. Da es sich hierbei hauptsächlich um die Begriffsmisère handeln wird und damit andere komplizierte Fragen auftauchen, so seien an dieser Stelle einige vorläufige Bemerkungen über unser mögliches Verhältnis zu philosophischen Ansichten und Schriften eingeschaltet.

Es kann niemandem, der die entsprechende Rücksichtslosigkeit gegen sich selbst besitzt, entgehen, an welch unscheinbare Gelegenheiten wir oft unsere Gedanken anknüpfen und, was erst recht ins Gewicht fällt, wie innig, ja unauflöslich diese Beziehung zwischen Gelegenheit und Gedankensein kann. Das ungemein häufige, dem Psychologen und Kenner der menschlichen Seele freilich sehr erklärliche Verschweigen dieser Gelegenheiten darf darüber nicht täuschen. Ein hübsches Beispiel für eine derartige Gelegenheit liefert Mach, dessen herzerquickende und selbstlose Aufrichtigkeit überhaupt für die Psychologie des Erkennens, mehr erbracht hat als ganze Bände verlogener Abstraktionen.

Mach erzählt in der „Analyse" (S. 28), wie er zu seinem „Empfindungsmonismus" gekommen. „An einem heiteren Sommertage im Freien erschien mir einmal die Welt samt meinem Ich als eine zusammenhängende Masse von Empfindungen, nur im Ich stärker zusammenhängend. Obgleich die eigentliche Reflexion sich erst später hinzugesellte, so ist doch dieser Moment für meine ganze Anschauung bestimmend geworden." Man muss nur daran denken, wie sich aus solchen Anlässen schon Systeme entwickelt haben, in welchen der Verfasser nur aus den Wolken vernehmbar wird und Kolonnen von Beweisen zur Stützung des Gebäudes herhalten müssen, wo der Anlass allein Beweis genug wäre — um diese „Ich" und vor allem den Nachsatz: „Obgleich u. s. w." zu würdigen. Welche Mühe hätte jemand,

Machs Anschauung aus den erst „später hinzukommenden Reflexionen" zu verstehen und wie leicht hat man's nun! Wird doch auch der Steinklopferhannes in den Kreuzelschreibern bei einem ähnlichen Anlass „Empfindungsmonist" und kommt sogar zu einer ganz ähnlichen Formulierung seiner Philosophie.

Was soll nun dieses Beispiel? Es soll auf den „subjektiven Einschlag" hinweisen, der zwar bei jeder Philosophie zugegeben, aber wie mir scheint, nicht gebührend gewürdigt wird. Ein einzelnes Erlebnis, eine Enttäuschung, ein einziger Charakterzug, eine gewisse körperliche Konstitution Ausgangspunkt eines Systems! Ein solches System kann Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung, einer sehr interessanten psychologischen, eventuell psycho-pathologischen Untersuchung, einer historischen über die Entwickelung des Menschengeistes sein, aber selber Wissenschaft nie, da es keine Wissenschaft ad usum proprium giebt, eine Uebereinstimmung jedoch nur dann zu erwarten ist, wenn aussersubjektive Anlässe vorliegen, wie wir dies oben von den Naturwissenschaften bemerkt haben. Umgekehrt kann man dann natürlich von einer solchen Uebereinstimmung auf einen solchen Anlass schliessen[1]). Es ist jedoch nicht Zweck der vorliegenden Untersuchung, einer Art von Philosophie den Charakter der Wissenschaft zu nehmen, welche gottlob immer seltener wird, doch hat diese kleine Abschweifung immerhin Gelegenheit zu folgender Einsicht gegeben: Alles, was dem Ideal einer Wissenschaft entspricht, ist fürs Voll-Verständnis günstig. Wo jedoch der subjektive Einschlag beginnt, da beginnen die Schwierigkeiten und zwar doppelter Natur: Es können die Ausdrucksmittel unvermögend sein, ihn ganz aufzunehmen oder es finden die Ausdrucksmittel nicht die entsprechende Eindrucksfähigkeit vor, wenn z. B. der subjektive Einschlag in seltenen Gefühlen, Erlebnissen besteht, in welchem Fall allerdings auch regelmässig das Ausdrucksmittel versagen wird.

Da nun dieser subjektive Einschlag auch aus der Wissenschaft noch lange nicht verbannt ist und bei den ausserwissenschaftlichen Äusserungen oft geradezu die Hauptsache, Gegenstand des Ausdrucks ist, so verlohnt es sich wohl, denselben näher zu betrachten. Eine Art desselben ist schon erwähnt worden, das ist der subjektive Anlass. Natürlich braucht derselbe für eine Äusserung nicht conditio sine qua non zu sein, die Äusserung braucht durch ihn nicht eindeutig bestimmt zu sein. Allein in den zahlreichen Fällen, wo uns etwas erst bei der Kunde des Anlasses verständlich wird, wo uns etwa jemandes Philosophie erst verständlich wird, sobald wir in seine Tagebücher oder Privatbriefe Einblick erhalten, da ist der Anlass eben auch conditio sine qua

[1]) Vgl. z. B. Mach über den naiven Realismus am Schlusse der „antimetaphysischen Vorbemerkungen" (Analyse, S. 26). „Der philosophische Standpunkt des gemeinen Mannes hat Anspruch auf die höchste Wertschätzung. Derselbe hat sich ohne das absichtliche Zuthun des Menschen in unmessbar langer Zeit ergeben; er ist ein Naturprodukt" u. s. w.

non, auf der einen Seite für die konkrete Äusserung, auf der andern Seite für ihr volles Verständnis. Der Anlass conditio sine qua non, das ist nur eine andere Formulierung für das vorhin über die biologische Bedeutung unserer Äusserungen Vorgebrachte. Wenn ein Gedanke, wenn ein ganzes System nur Sinn hat als Heilmittel für das Unbehagen eines ganz individuellen Intellekts, was soll es dann anderen sein? Entweder Schall oder alles, was es seinem Autor war. Dies letztere wird hinreichend bezeugt durch die begeisterte Zustimmung, welche Dichtern und Philosophen zuteil wird, die eine „Zeitstimmung glücklich erfassen." Hier ist eben der Anlass ein verbreiteter, der Autor findet nur ein Auskunftsmittel für eine „allgemeine Beklemmung", für ein „sehr verbreitetes Gefühl"; dafür heisst er denn auch ein „Kind seiner Zeit". Umso grössere Schwierigkeiten haben dann allerdings kommende Zeiten, um ihn „aus seiner Zeit" zu verstehen. Was von einer Zeit, einer Landschaft, einem Milieu in jemandes Werke eingeht, ist kaum anzugeben, vom Wie? ganz zu schweigen. Man hat es hier mit Imponderabilien zu thun und doch sind dieselben für ein volles Verständnis von der grössten Bedeutung. „Wer den Dichter will verstehen, muss in Dichters Lande gehen." Goethe erzählt in der italienischen Reise, wie er erst am Meeresstrande die Odyssee verstanden. Das Verständnis eines physikalischen Gesetzes kann mir im Freien so gut wie im Zimmer, vor einem alten so gut wie vor einem neuen Apparat aufgehen, mit 20 so gut wie mit 50 Jahren, wie auch alle diese Umstände für die Entdeckung eines Gesetzes gleichwertig sind. Aber schon für eine Philosophie sind solche Umstände nicht gleichwertig. Hier sind sie mit dem Konzept der Grundgedanken — die drüber wuchernde Reflexion kann das nicht verdecken — oft genug untrennbar verbunden; und gerade jenes System, welches sich schon seiner Methode nach ganz unpersönlich geben will, ist der schönste Beleg für diese Thatsache. Um wie viel mehr gilt dies erst von Kunstwerken, wo allerdings die Absicht auf Ausdruck des Per-

sönlichen gerichtet ist und der Hinweis auf den subjektiven Einschlag nicht so notwendig wie bei wissenschaftlichen Werken, wo derselbe wohl gar abgeleugnet wird („geometrico modo!").

In vielen Fällen wäre es sehr ungerecht, dem Autor wegen der Vorenthaltung des subjektiven Anlasses Vorwürfe zu machen; man denke nur an die mannigfaltigen „Einflüsse", die überhaupt erst ein kommendes Geschlecht bei geänderten Verhältnissen durch den Gegensatz bemerken kann. Gelingt es doch noch fortwährend in den Werken der Griechen neue „Einflüsse" zu entdecken, welche diesen verborgen bleiben mussten. Nicht unmögliches, aber immerhin eine fast unmenschliche Peinlichkeit in eigener Sache würden wir z. B. von KANT fordern mit dem Begehren, uns ins Konzept der „Kritik der praktischen Vernunft" als Ganzes einzuweihen, i. e. seine Gemütsbedürfnisse einzugestehen und allem übrigen voranzustellen; oder von PLATO den „geheimen Ursprung" seiner Ideenlehre, von SCHOPENHAUER den seiner Überschätzung des Willens, von NIETZSCHE den seiner Agitation gegen das Mitleid, also den individualpsychologischen Ursprung ihrer Gedanken. Sowie es sich um die eigene Person handelt, da versagen die glänzendsten Psychologen.

Diese Nachsicht der Psychologen gegen sich selbst ist sehr leicht verständlich, wenn man an den Sinn der psychischen Phänomene überhaupt denkt. Sie sollen uns über etwas zur Ruhe bringen. Das Bemerken eines Anlasses würde aber einen neuen Gedanken fordern u. s. f. Schliesslich müssen wir bei etwas zur Ruhe kommen. Dieses Bedürfnis steht jedem faktisch höher als das Urteil der Mit- und Nachwelt über seine Werke.

Auch die Schwäche des Ausdrucksmittels ist oft in Betracht zu ziehen. Allein in einer grossen Zahl von Fällen kann man nur von einer garstigen Manier sprechen, den Anlass eines Gedankens zu verhehlen, um demselben dadurch einen grösseren Nimbus zu verleihen, um ihn nicht durch Mitteilung seines vielleicht unscheinbaren Anlasses billig erscheinen zu lassen; so namentlich in Fällen, wo es sich um allgemein gehaltene Erörterungen handelt, die von einem ganz konkreten Beispiel ihren Ausgang nehmen. Wir streifen mit diesem Punkt schon die vorhin erwähnte Begriffsmisère.

Die Absicht der vorliegenden Untersuchung geht zwar hauptsächlich dahin, die Schwierigkeiten des Verständnisses zu behandeln, soweit dieselben in der Natur der beteiligten Faktoren (z. B. Autor, Sprache, Leser, Komponist, Tonkunst, Hörer u. s. w.) liegen, doch kann es nicht schaden, auch auf einen besonders häufigen Fall von schuldbarer Schwerverständlichkeit einzugehen, indem neben prahlerischer Absicht[1]) gewiss auch mangelnde Einsicht oft an der bereits gerügten schwindelhaften Allgemeinheit Schuld ist.

Ein konkretes Beispiel! Es ist zwar nicht der wissenschaftlichen Literatur entnommen, doch erinnert man sich gleich, derartiges schon in Werken jedes Genres angetroffen zu haben. In Ottiliens Tagebuch heisst es: „Alles Vollkommene in seiner Art muss über seine Art hinausgehen, es muss etwas Anderes, Unvergleichbares werden." Unsere Reaktion beim Lesen eines solchen Satzes ist sehr bezeichnend: Wir suchen nach einem Beispiel, an welchem wir denselben allenfalls verifizieren könnten; also die gewöhnliche Reaktion beim Hören eines Begriffswortes. Hören wir das Urteil: Nicht alle Pflanzen sind bodenständig, aber alle entbehren der Wahlbewegung, und ist uns dasselbe nicht schon von früher her als evident in Erinnerung, so denken wir sofort an eine bestimmte Pflanze, wir dürfen aber auch an jede beliebige Pflanze denken, vorausgesetzt, dass das Urteil richtig gebildet ist. Im früheren Beispiel dagegen ergeben sich bei naheliegenden Belegen gleich Schwierigkeiten. Nun ist in diesem Falle der Autor so liebenswürdig und fügt das Beispiel an, allerdings hintenan, also doch mit Verkehrung dieser lästigen Ordnung im Intellekt, der so gemein ist, von der Wirklichkeit auszugehen, beim einzelnen anzufangen. „In manchen Tönen ist die Nachtigall noch Vogel; dann steigt sie über ihre Klasse hinüber und scheint jedem Gefiederten andeuten zu wollen, was eigentlich singen heisse." Sowie wir das Beispiel wissen, hat der Satz einen Sinn; wir verstehen sofort, wie jemand durch den Gesang der Nachtigall auf einen solchen Gedanken kommen kann, sind uns aber auch völlig klar, wie jemand ohne das Beispiel dem Satz ganz ratlos gegenübersteht. Beispiele für derartige allgemeine Sätze findet man massenhaft im letzten Bande jedes Dichters, in Aphorismen-, Maximensammlungen u. dgl.

Es kann ganz gleichgiltig sein, wie wir auf ein Begriffswort reagieren (Beispiel von der Pflanze oben). Da hat die allgemeine Ausdrucksweise ihre eigentliche und volle Berechtigung. Es kann zwar nicht gleichgültig aber leicht sein, in der gerade erforderlichen Weise zu reagieren, durch

---

[1]) Kant (Anthropologie ed. Kirchmann, S. 19) bemerkt: „Oft wird studierte Dunkelheit mit gewünschtem Erfolg gebraucht, um Tiefsinn und Gründlichkeit vorzuspiegeln; wie etwa in der Dämmerung oder durch einen Nebel gesehene Gegenstände immer grösser gesehen werden, als sie sind.

den ganzen Zusammenhang oder durch das Prädikat darauf geleitet; da findet die allgemeine Ausdrucksweise ihre Berechtigung in der Findigkeit des Reagierenden, der gleich weiss, „was gemeint ist". Die Zumutung an diese Findigkeit sollte natürlich ihre Grenzen haben; von jemandem, der verstanden werden will (und wer etwas drucken lässt, sollte doch nichts anderes wollen) ist es schon unschön, den Leser in schwierigeren Fällen nach einem Beispiel, nach der gerade passenden Reaktion auch nur suchen zu lassen. Der Zusammenhang, die durchschnittliche geistige Beweglichkeit, ein gewisser Stock gemeinschaftlicher Vorstellungen verbürgen eine gewisse, von Fall zu Fall schwankende Wahrscheinlichkeit der richtigen Reaktion; dieselbe auch in schwierigen Fällen dem Leser zu überlassen, gereicht beiden Teilen zum Schaden.

Die vorliegenden Bemerkungen richten sich nicht gegen falsche Verallgemeinerungen, die ja im ausserwissenschaftlichen Verkehr bis zu einem gewissen Grade unentbehrlich sind und ausserdem ganz wohl verständlich, eindeutig sein können, sondern gegen die Anwendung von Begriffen, wenn ihre gerade erforderliche Bedeutung schwer zu treffen ist oder wenn überhaupt nur eine einzige Bedeutung, für das Begriffswort eingesetzt, passt. Auch soll nicht ein durchgängiges Erfordernis „platter Deutlichkeit" aufgestellt werden. Das Halbverstandene, das bloss Gewähnte, alles sous-entendu hat seinen unbestreitbaren Reiz am richtigen Ort.

Hiermit wären wir am geeigneten Punkte angelangt, um über das „Verstehen" in den Geisteswissenschaften einige vorläufige Bemerkungen zu machen. Einen Satz der Naturwissenschaft hat man verstanden, wenn man durch seine Anleitung in der Natur dasselbe sieht wie der Entdecker desselben. Durch die Gemeinsamkeit der Aussenwelt wird dies sehr erleichtert. Eben darin liegt nun die Schwierigkeit des Verständnisses in den Geisteswissenschaften, dass ihr Material aus Bewusstseinsdaten besteht und daher nur

dem einen Bewusstsein unmittelbar gegeben, für jedes andere aber nur durch Symbole zu erschliessen ist. Absolute Übereinstimmung über die Bedeutung eines Begriffes ist daher, genau genommen, in diesen Wissenschaften nicht zu erzielen; es giebt nur eine mehr oder minder grosse Wahrscheinlichkeit, dass zwei Individuen — ohne vorherige Übereinkunft — mit dem nämlichen Worte das Nämliche meinen. Und diesem Übelstand können auch Definitionen nicht immer abhelfen, weil es wieder ganz individuell ist, was man in die Definition aufnimmt. Der Begriff „Recht!" Es giebt von diesem Begriff keine allgemein anerkannte Definition und wer sich seiner bedient, kann einer beliebigen von ihnen huldigen. Solche Begriffe sollten daher nie ohne Erläuterung, wie man sie meint, gebraucht werden. Eine Unmasse von Streitfragen hat nur in dieser Unterlassung ihren Grund. Ein naheliegendes Beispiel sind die Moralbegriffe. Was ist gut?

Es ist daher nicht zu verwundern, dass die Naturwissenschaften von jeher als Ideal einer Wissenschaft galten. Am meisten entfernt sich von diesem Ideal wohl die Geschichtswissenschaft, wie in neuerer Zeit des öfteren treffend ausgeführt wurde. Wie vielerlei Darstellung hat nicht z. B. die Geschichte der Griechen gefunden! Und immer wieder werden neue „Gesichtspunkte" entdeckt, die widersprechendsten Ansichten, ohne das einer von ihnen ausschliessliche Evidenz zukäme, geäussert, so dass man unter Geschichte am besten die Summe der Entstellungen zu verstehen hätte, welche der Parteien Gunst und Hass vornimmt.

Worin hat diese Mannigfaltigkeit im Urteil über geschichtliche Verhältnisse ihren Grund? Offenbar darin, dass die Mittel, mit denen wir uns Vergangenes rekonstruieren, ganz individuell sind; verschieden die Quellen, aus denen die Forscher schöpfen, verschieden die eigenen Anschauungen, die Anschauungen ihrer Zeit, ihres Landes, ihrer Milieus, mit welchen sie den Anschauungen der Vergangenheit gegenüberstehen und dieselben nolens volens individuell apper-

zipieren[1]). Umsoweniger nun alle diese konstituierenden Momente einer Beurteilung in der Darstellung zum Ausdruck kommen, umso schwieriger das Verständnis.

Die Pauschalbeurteilungen von Dichtern, wie man sie häufig in Literaturgeschichten findet! Der eine spricht von Schiller und denkt an dessen lyrische Gedichte, der andere an seine Dramen, der dritte an seine ästhetischen Schriften, der vierte wohl gar an seine Eigenschaft als Mediziner oder als Professor — das Urteil verrät jedoch nichts von dieser „Hinsicht auf." Kennt man nun einen Schriftsteller sehr genau, so versteht man oft leicht das abstruseste Urteil über ihn, weil man beim Durchmustern des betreffenden Erinnerungskomplexes bald dahinter kommt, was des Urteils Anlass gewesen sein möchte. Da hierin ein eigentümliches Vergnügen liegt und nicht alle Verallgemeinerungen so bös gemeint sind, als es den Anschein hat, so ist gegen ihre Anwendung, wofern sie sich harmlos giebt, nichts einzuwenden. Von dieser Art sind viele der knappen Charakteristika bei Nietzsche. „Kant oder cant als intelligibler Charakter." „John Stuart Mill oder die beleidigende Klarheit" u. a. Einige von diesen Beispielen erwecken ein besonderes Interesse. Versucht man nämlich, seinen Bewusstseinsinhalt in dem Moment, da man ein solches Urteil versteht, zu analysieren oder mit anderen Worten, forscht man nach den Belegen, auf Grund deren man dem Urteil Evidenz zuerkennt, so gerät man in einige Verlegenheit. Es ist uns nicht leerer Schall; von etwas anderem als von Empfindungen, Vorstellungen, Gefühlen usw. — kann darin nicht die Rede sein, und doch können wir dergleichen in unserem Bewusstsein nicht vorfinden, höchstens „sehr modifiziert." In grösserem Zusammenhang wird dieser bemerkenswerte Fall im nächsten Abschnitt untersucht werden.

---

[1]) Das sine ira et studio kann beim besten Willen nur Pose sein. Der Feinhörige vernimmt auch aus der gedämpften Rede den verhaltenen Grimm. Sine ira et studio, i. e. eine feinere Form von ira et studium.

III. Die Bedingungen des Verstehens im einzelnen. Bezeichnung und Ausdruck.

Im vorigen Abschnitt ist als Bedingung des Verstehens allgemein die „gleiche psychische Situation" angegeben worden und als Beweis hierfür die Ergebnisse unserer in diesem Fall sehr leichten und überaus klaren Selbstbeobachtung. Fragen wir uns nun, worin diese Situation bestehen kann oder mit anderen Worten, was alles zur Äusserung kommen kann: offenbar nichts anderes, als was jede Einteilung unseres gesamten psychischen Inhaltes aufzunehmen bestrebt ist. Es ist für den weiteren Gang der Untersuchung von grossem Vorteil, die Einteilung zu acceptieren, welche Avenarius getroffen hat, in Elemente und Charaktere, oder — mit Vermeidung der noch nicht eingebürgerten termini — in Vorstellungen und Gefühle. Doch muss hinzugefügt werden, dass der Begriff des Elements bei Avenarius weiter ist als der der Vorstellung, indem er auch die Empfindungen mit einbegreift und der des Charakters weiter als der des Gefühls, indem er Bekanntheits-, Vertrautheits-, Sicherheits- und andere Gefühle umfasst, wobei ihm übrigens die Umgangssprache sehr entgegenkommt, die da häufig von einem „ganz eigenen Gefühl", „eigentümlichen Zumutesein" u. dgl. redet[1]).

Vorstellungen und Gefühle können das Äussere des Menschen ganz unalteriert lassen, dann sind sie für den Mitmenschen einfach nicht da. Die Erregung bleibt in diesem Falle entweder auf die ursprünglich ergriffenen Nervenpartien beschränkt oder greift wenigstens nicht auf motorische Zentren über. In frühen Stadien des Menschengeschlechts waren jedoch — wenn wir aus der Psychologie des Kindes die entsprechenden Rückschlüsse auf die Phylogenese ziehen dürfen — nicht nur Gefühle, sondern auch Vorstellungen

[1]) Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung. I. Leipzig 1888. S. 16. Jd., Der menschliche Weltbegriff, S. 1 und 12. Aehnlich ist Rehmkes Unterscheidung von gegenständlichem und zuständlichem Bewusstsein; doch sind diese termini für den Gebrauch etwas umständlich.

imstande, eine lebhafte Gesamterregung (Irradiation) hervorzurufen und zwar nicht nur dann, wenn sie mit dem Wohl und Wehe des Individuums in engem Zusammenhange standen. Unter den sekundären Erregungen, welche von Vorstellungen und Gefühlen ausstrahlten, wurden von besonderer Bedeutung die der Stimmwerkzeuge; sie führten zur Sprachschöpfung. Ausserdem ist eine Anzahl der sogenannten Ausdrucksbewegungen auf solche sekundäre Erregungen zurückzuführen. Es kann nicht Aufgabe der vorliegenden Untersuchung sein, den weiteren Verlauf der Entwickelung im Detail darzulegen; nur das Resultat derselben ist für uns von Bedeutung. Dasselbe besteht wesentlich in folgendem: Ein grosser Teil der Empfindungen (vor allem die sensoriellen) und die denselben entsprechenden Vorstellungen haben ihren übertragenen Wirkungskreis ganz verloren. Sie sind mit den sekundären Erregungen im Sprech- und Sprachzentrum, welche sie am Beginn der Entwickelung verursachten, verbunden geblieben und werden in dieser Verbindung überliefert. Zwischen Wort und Vorstellung liegt heute nur mehr eine Association vor, keinerlei kausales Verhältnis. Die Produkte jener ehemaligen sekundären Erregungen, mit den Modifikationen, welche sie durch verschiedene Einflüsse erlitten haben, dienen zur Bezeichnung; sie sind konventionell. Neuschöpfungen dieser Art kommen nicht mehr vor; jede sprachliche Neuschöpfung ist gegenwärtig von Haus aus Bezeichnung. Allein noch eine Reihe von sekundären Erregungen ist konventionell geworden und somit zum Teil Bezeichnung: Die Ausdrucksbewegungen (mit den gleich anzuführenden Einschränkungen). Doch ist diese Art der Bezeichnung von der durch die Sprache immerhin deutlich geschieden, erstens dadurch, dass sie zum grossen Teil unserer Willkür entzogen und im Zusammenhang damit zweitens an eine starke primäre Erregung geknüpft ist, wie sie drittens nie Vorstellungen, sondern nur Gefühlen eignet. Man könnte derlei Bezeichnungen auch konventionellen Ausdruck nennen, um sowohl auf ihre zentrale Entstehung als auf ihre soziale Bedeutung hinzuweisen.

Der hier entwickelte Begriff der Ausdrucksbewegung fällt so ziemlich zusammen mit der 3. Art von Ausdruckbewegungen nach Darwin (Prinzip der direkten Thätigkeit des Nervensystems) und den zwei ersten Arten Wundts (Prinzip der direkten Innervationsänderung, Prinzip der Association analoger Empfindungen). Ich lege das Hauptgewicht auf den zentralen Ursprung der betreffenden Bewegungen, nicht auf ihre soziale, mitteilende Bedeutung. Hiermit erscheinen aber die Ausdrucksbewegungen als spezielle Form einer allgemeineren Form des Ausdrucks. Der sichtbaren Bewegung von Extremitäten und Muskeln geht ja eine zentrale Erregung voraus. Es ist aber kein Grund, diese Erregungen, wenn sie motorische Zentren ergreifen, von anderen prinzipiell zu scheiden, z. B. von der Miterregung der musikalischen Phantasie. Was die Erregung motorischer Zentren auszeichnet, das ist der grosse Energie-Verbrauch, weshalb sie zur raschen Ableitung starker primärer Erregungen vortrefflich geeignet sind; dafür sind sie aber formenarm und daher an und für sich wenig geeignet zum Charakterisieren. Alles näher Charakterisierende geht auf andere Prinzipien zurück (Darwins Prinzip zweckmässig associierter Gewohnheiten, Wundts Prinzip der Beziehung der Bewegung zu Sinnesvorstellungen). Es würde sich daher vielleicht empfehlen, die konkreten Ausdrucksbewegungen nicht wie bisher jede auf ein Prinzip zurückzuführen, sondern eventuell auf zwei und mehrere. So kann ich durch Kopfnicken nicht schlechthin bejahen, sondern nur energisch oder apathisch oder sonst wie, kurz in einer Art und Weise, die für sich schon wieder ausdrucksvoll ist.

Ganz in meinem Sinne A. Bain: „Ich betrachte den sogenannten Ausdruck als Teil und Stück des Gefühls. Ich glaube, es ist ein allgemeines Gesetz des Geistes, dass in Verbindung mit der Thatsache des inneren Fühlens oder des Bewusstseins eine diffuse Thätigkeit oder Erregung auf die Glieder des Körper ausgeht". Darwin wendet dagegen ein, das Gesetz der diffusen Thätigkeit der Empfindungen scheine ihm zu allgemein zu sein, um auf spezielle Ausdrucksformen viel Licht zu werfen. Allein man muss nur nicht mit einem Prinzip alles erklären wollen. Die Form der Ausdrucksbewegungen muss nicht aus derselben Quelle stammen, wie die Energie zu diesen Bewegungen.

Nachdem Sprachlaute einmal Bezeichnungen geworden waren, konnten selbstverständlich auch Gefühle mit ihnen bezeichnet werden; im Anfang der Entwickelung war jedoch die von Gefühlen ausgehende Miterregung auf das Sprechzentrum sicher nicht beschränkt und auch in der Folge gab sich in der Gefühlssphäre das Bedürfnis nach ausgiebigerer Entladung kund, das Ausdrucksbedürfnis.

Bezeichnen wir sekundäre Erregungen jeder Art, sofern sie das Äussere des Menschen ändern, als Ausdruck, so waren also ursprünglich alle seine Äusserungen Ausdruck, es mochte die primäre Erregung der Vorstellungs- oder der Gefühlssphäre angehören[1]). Ein Teil dieser Äusserungen

[1]) Siehe Lotze, Mikrokosmus, 4. Auflage, II. V. Buch, 3. Kap. in pr. und Lazarus, Leben, II., S. 127.

wurde dann konventionell, wozu neben dem bereits erwähnten Umstand der grossen Frequenz der sensoriellen Empfindungen wohl auch die generelle Gleichheit der Sprachwerkzeuge das ihrige beitrug. Die sekundären Erregungen sind in diesem Falle zu einfachen Associationen von grosser Innigkeit geworden. Gebiet und Ausmass der sekundären Erregung sind festgelegt. Welchen Anteil hieran die Eigenschaft des Menschen als eines sozialen Wesens hat, kann hier unerörtert bleiben. Nur ganz im Anfang geht die Entwickelung des Sprachvermögens im Individuum der wahrscheinlichen Entwickelung im Genus parallel. Von den Bezeichnungen, die der Erwachsene gebraucht, sind keine mehr als Resultat ursprünglichen Ausdrucks zu betrachten; die Verbindung von Bezeichnung und Gegenstand ist von aussen erfolgt durch Erziehung und Verkehr mit den Sprachgenossen.

Neben diesen sekundären Erregungen, welche den Charakter des Ausdrucks bereits verloren haben, daher auch ihre Bedeutung für das Individuum als Entladungsmittel, wofür sie allerdings an sozialer Bedeutung gewannen — neben diesen giebt es eine Reihe von sekundären Erregungen — diejenigen, welche die Ausdrucksbewegungen einleiten — welche einerseits für das Individuum noch die Bedeutung eines Entspannungsmittels haben vonwegen ihrer grösseren Ausdehnung, andererseits doch auch schon eine soziale Bedeutung, insofern sie konventionell geworden sind und mit der Sicherheit einer Bezeichnung verstanden werden.

Es ist nun sofort klar, dass da noch ein grosser Teil des Bewusstseinsinhaltes überbleibt, für welchen es weder eine Bezeichnung noch ein konventionelles Ausdrucksmittel giebt. Denn, was die Vorstellungen anlangt, so haben sich Bezeichnungen für dieselben (sowie späterhin für Gefühle) nur soweit gebildet oder erhalten, als sie Verkehrsbedürfnis waren, nur für Massenartikel sozusagen; das Seltene, Individuelle blieb von der Bezeichnung ausgeschlossen. Um eine Bezeichnung durchzusetzen, ist der mutuus consensus erforderlich, dieser setzt aber voraus, dass jedermann das Bezeich-

nete in sich hat. Für diesen Fall jedoch, wie für den der Bezeichnung von Vorstellungskomplexen, die einer Wortbezeichnung entbehren, kommt die Beschreibung auf, welche man eine Bezeichnung im weiteren Sinn nennen könnte. Wenn einzelne Gegenstände, Bilder, Vorgänge nicht durch ein einzelnes Wort vor mein geistiges Auge gebracht werden können, so leitet mich die Beschreibung an, den Gegenstand, das Bild zusammenzusetzen, den Vorgang sich abspielen zu lassen; einem Kinematogramm könnte man sie im letzteren Falle vergleichen. Was auch die Beschreibung nicht bewältigt, das ist dann „unbeschreiblich", „namenlos". Im Falle der Unbeschreiblichkeit eines Phänomens, irgend einer Herrlichkeit auf dem forum externum oder internum tritt wieder jener starke Erregungszustand ein, den man allgemein als Sprachschöpfer annimmt, noch erhöht durch das peinliche Gefühl, mit den vorhandenen Bezeichnungen nicht auszukommen und die benommene Freiheit, neue zu bilden. Die „Unbeschreiblichkeit" wird nicht nur als Hindernis der Mitteilung unangenehm bemerkt (von dem der Bezeichnung meist zugrunde liegenden Mitteilungsbedürfnis ist hier noch nicht die Rede), sondern auch abgesehen von diesem Bedürfnis, ebenso wie es uns auf der anderen Seite eine Befriedigung gewährt, für etwas — ganz in Gedanken — eine Bezeichnung oder gelungene Beschreibung zu finden[1]). Das, was nicht bezeichnet, beschrieben werden kann, wird dann durch die auf andere Bahnen gedrängte Erregung ausgedrückt; der Mitteilungserfolg leidet darunter allerdings, die subjektive Befriedigung des Ausdrückenden nicht. Dichter, welche keinen Instinkt für die Grenzen der redenden Kunst haben, Mystiker, deren Gesichte jeder Beschreibung spotten, suchen alsdann durch einen Wortschwall auszudrücken, was sie mit Worten nicht schildern können. Da sie hierbei immerhin das angenehm täuschende Gefühl haben, in die Worte

[1]) Die Sprache ist „nicht blos ein äusseres Mittel zur Mitteilung, sondern eine innere Form der Bestimmtheit des Gedankens" (Lazarus, l. c. S. 24.

„alles hineinzulegen“ (indem sie ihrer Erregung ledig werden), so überschätzen sie leicht den Mitteilungswert derselben.

Was nun die Gefühle anlangt, so ist klar, dass nur eine kleine Anzahl derselben durch Ausdrucksbewegungen zum Ausdruck kommt; denn wenn diese auch nicht gerade auf Affekte beschränkt sind, so erfordern sie doch eine grosse Intensität des Gefühls, und so entsteht die Frage nach den sekundären Erregungen, die sich von den feineren und edleren Gefühlen ausbreiten, wie also diese Gefühle zum Ausdruck kommen. Wie schon oben erwähnt, können Gefühle auch bezeichnet werden; allein vom Gefühl verlangt man, dass es zum Ausdruck komme. Der Dichter, der eine Stimmung schildert, der sein Gefühl beschreibt, gilt als schlecht; es soll davon nicht die Rede sein, und es soll doch überall sein. Die Forderung ist keineswegs im einseitigen Interesse der Geniessen-wollenden, sondern in der Natur der Sache begründet. Während den Vorstellungen eine begrenzte Extensität eignet, während sie ferner den Charakter von Erregungen gänzlich verloren haben und eine fixe Verbindung mit ihren Bezeichnungen eingegangen sind, haben die Gefühle keinen umfriedeten Wohnbezirk, was weiter seinen Grund hat in der relativ (im Verhältnis zu den Vorstellungen) grossen Intensität; da aber Gefühle, welcher Art auch immer als Abweichung vom Indifferenzpunkt empfunden und ihre Abschwächung angestrebt wird, so wird die Gefühlserregung vom ursprünglichen Gebiet auf andere absichtlich übergeleitet oder geht von selbst über, je nach den Umständen. Man kann an die Flüssigkeit in einem Gefässe denken, deren Niveau dadurch sinkt, dass man das Gefäss mit anderen, kommunizierenden verbindet.

Es tritt nun ein bedeutsamer Unterschied zu Tage zwischen Bezeichnung und Ausdruck: Der Ausdruck hat in erster Linie eine Bedeutung für uns selbst, er ist uns Bedürfnis, die Bezeichnung ist in erster Linie Verkehrsmittel, soziales Bedürfnis. In zweiter Linie hat jedoch

auch die Bezeichnung für uns eine Bedeutung und ebenso der Ausdruck eine soziale Bedeutung, einen Marktwert.

Wir können nunmehr die eingangs gestellte Aufgabe näher präzisieren als Untersuchung über die soziale Bedeutung der Bezeichnungs- und Ausdrucksmittel oder — mit einiger Ungenauigkeit — über unser Verhältnis zu den wissenschaftlichen und künstlerischen Leistungen anderer. Die zwei menschlichen Äusserungsweisen sind also Bezeichnung und Ausdruck. In den folgenden Abschnitten wird es sich nun um das Was von Bezeichnung und Ausdruck handeln, also um eine genaue Bestimmung der „psychischen Situation."

IV. Gegenstand der Bezeichnung.

Gegenstand der Bezeichnung können nach dem oben Gesagten ganz allgemein sein: Vorstellungen und Vorstellungskomplexe und Gefühle. Wenn sich daher jemand der Rede bedient, sollte man meinen, dass er auf das eine oder das andere hinzielt, dass ihm etwas Bestimmtes vorschwebt, wonach man ja auch jemand zu fragen pflegt, den man nicht gleich versteht. „An was denkst Du dabei eigentlich?" Denken natürlich in der Bedeutung, eine bestimmte Vorstellung haben. Der so Gefragte kommt sehr häufig in Verlegenheit er hat das Gefühl, dass man ihn um mehr fragt als billig; er getraut sich, bei einer Aussage zu beharren, ohne sich allzu peinlich um eine Fundierung derselben durch deutliche Bewusstseinselemente zu bemühen. Würde man ihm indes vorwerfen, dass er spricht ohne zu denken, dass er von nichts spricht, so wäre das in den meisten Fällen ein ungerechter Vorwurf. Offenbar war es diese Beobachtung, dass man zum Denken und Reden nicht immer klarer Vorstellungen bedürfe, dass aber doch immer irgend ein Etwas im Bewusstsein dabei gegenwärtig sei, welche schon Aristo-

TELES zu dem Satze veranlasste: *Οὐδέποτε ἄνευ φαντάσματος νοεῖ ἡ ψυχή*[1]).

Erinnern wir uns an folgendes: Wenn wir einen Zeitungsartikel lesen, an dem uns alles „sonnenklar" ist und wir fragen uns danach, was wir uns während des Lesens vorgestellt haben, so werden uns vielleicht ein paar Vorstellungen, Erinnerungsbilder einfallen, die gar nicht zum Gegenstand gehören und durch irgend einen Anlass beim Lesen reproduziert wurden, allein keinerlei klare gegenständliche Bewusstseinselemente, die uns das Verständnis erst verschafft hätten[2]). Solche Elemente tragen wir immer erst dann, mit Absicht und Mühe, zusammen, wenn uns etwas nicht „ohne weiteres" klar ist. Genau in demselben Zustande dämmerlichen Vorstellens wie ein Zeitungsleser befinden wir uns sehr oft bei eigenen Niederschriften. Wie ich schon durch die Wahl des Beispiels zeigen wollte, spielen Übungsverhältnisse in diesem Fall eine grosse Rolle. Aus diesem Grunde unterlassen wir die „Fundierung unserer Aussagen", wie man das gleichzeitige, entsprechende Vorstellen nennen könnte, gerade da, wo es am leichtesten wäre vonwegen der grossen Geläufigkeit der betreffenden Vorstellungen. So, wenn wir von Haus, Baum, Strasse, Licht reden, es sei denn, dass wir über dieselben eine neue Aussage machen wollten. Ganz parallel damit geht unser Bedürfnis nach Vorstellung, wenn wir über einen Gegenstand ein ungeläufiges Urteil hören. Das Urteil wird in diesem Falle einer Kontrolle unterworfen, wie eine Bank-

[1]) Ich bin nicht der Ansicht, dass sich dieser Satz „nur auf Gattungsbegriffe bezieht und dass er ausserdem unrichtig ist." (Siehe GOMPERZ H., Zur Psychologie der logischen Grundthatsachen. Wien 1897. S. 91), weil Aristoteles nicht sagen wollte, dass *φαντάσματα* immer notwendig, sondern nur dass sie überhaupt vorhanden seien.

[2]) So schon HUME (Treatise, I. 7) und BERKELEY (Principles of human knowlegde, Introd., XIX). Beide unterlassen indes auf den Einfluss der Übung hinzuweisen, wie auf den gewichtigen Unterschied zwischen originellem Denken und jenem „Denken", womit wir für alltägliche Gespräche auskommen. Endlich ist die abstrakt idea bei ihnen immer der gegenständliche Begriff. Da mag es immerhin sein, dass man mit einer ganz vagen Vorstellung auskommt for reflection and conversation.

note, ob die darauf angegebene Summe in Barem deponiert ist; es wird auf Kontrebande visitiert, ob es nichts mit sich führt, als was die „Sinnlichkeit" gestattet. So muss der Vorgang beim originellen Denken sein; die Evidenz, das ist der Rekurs auf Geschautes. Worte können uns vertraut sein und darum vertrauenswürdig: die Rechtfertigung dafür liegt nur in jenen unmittelbaren Erfahrungen, die wir nach dem frequentesten Sinnesgebiete als Geschautes bezeichnen. Dies besagt auch die erste der „Vier Regeln" im discours de la méthode: Nichts mehr in unsere Urteile aufzunehmen, als was sich dem Geist so klar und deutlich darstellt, dass ich keinerlei Veranlassung habe, es in Zweifel zu ziehen. Die Warnung, welche diese Regel gegen die Begriffe enthält, ist vollberechtigt. Unser begriffliches Verhalten der Fülle der Erscheinungen gegenüber ist durch die ökonomische Natur unseres Zentralorgans bedingt und vorwissenschaftlich. Die wissenschaftliche Begriffsbildung unterscheidet sich von der kindlichen nur durch die Absichtlichkeit, nicht in dem Endzweck einer leichteren Zusammenfassung und Beherrschung des gesamten Erscheinungsgebietes. Von diesem Teil der Wissenschaft, welcher also seinen Grund in uns selbst hat, in unserer Schwäche, könnte man sagen, ist scharf unterschieden jener andere Teil, welcher zur Aufgabe hat „die Nachbildung der Thatsachen in Gedanken" oder „die bewusste Reproduktion der Wirklichkeit." Bei diesem Geschäfte sind die Begriffe geradezu das grösste Hindernis, sie bringen um den unbefangenen Blick oder was noch schlimmer ist, sie entwöhnen ganz vom Schauen und führen zu einem Zustand, dem Descartes mit seiner ersten Regel bewusste Opposition macht.

In einem Falle jedoch scheint mir seine Forderung rigoros, eben in dem Falle, wo die Begriffe unbedenkliche Anwendung finden können: beim Syllogismus. Der heuristische Wert desselben ist allerdings danach. Der Syllogismus ist geradezu das „aussersinnliche Denkverfahren", das Verfahren „mit Ausschluss der Sinnlichkeit", jenes Denkverfahren,

bei welchem man — paradox ausgedrückt — an nichts zu denken braucht. Unser Verhalten beim Schliessen illustriert diesen Umstand sehr schön. Wenn jemand z. B. etwas durch Schluss gewinnt und ein anderer will es nicht gleich einsehen, sagt jener gerne ungeduldig: Da braucht man doch nicht erst nachzudenken! Danach könnte man den Syllogismus bezeichnen als einen sprachlichen Mechanismus, um aus dem Material zweier Urteile ein drittes zu gewinnen; sprachlich, d. h. nicht notwendig in der Art, wie Schulbeispiele vorgetragen zu werden pflegen, sondern lediglich im Sprachzentrum, nicht „im Hinblick auf etwas." Das Schliessen ist ein quasi mathematisches Verfahren, in dessen Verlauf man die Benennungen der Zahlen auslässt, um sie ins Resultat wieder einzusetzen. Schon seine Erlernbarkeit und der Einfluss der Übung weisen darauf hin[1]). Das herkömmliche, im Laufe der Entwickelung erworbene Vertrauen zu demselben birgt nur dann keine Gefahr in sich, wenn es von der Einsicht begleitet ist, dass durch sprachliche Operationen über die Wirklichkeit sich nichts ausmachen lässt. Ganz im Gegensatz hierzu erscheint das Urteil kein formeller Prozess mit Bewusstseinselementen, sondern ein bestimmter Ausschnitt aus den Elementen selbst, durch sprachliche Bezeichnungen fixiert. Die Vorstellungsthätigkeit ist beim Urteilen eine weit lebhaftere, es geht nicht mit so spielender Leichtigkeit und taschenspielerischer Trüglichkeit vor sich, seine Form besticht nicht, man sucht nach einem Fundament. Dieser Umstand, dass ein richtiges Urteil stets von einer Anschauung seines Inhaltes begleitet ist, hat —

[1]) Sigwart (Logik I, 2. Aufl. S. 433) führt allerdings noch eine zweite Art des Schliessens an, auf welche auch Bradley und Schuppe Gewicht legen, bei welcher die Prämissen eine Veränderung herstellen, welche, nachdem sie erschaut ist, „die Zusammengehörigkeit der im Schlusssatz verknüpften Elemente unmittelbar erkennen lässt"; allein, wenn man die dort angeführten Beispiele genauer besieht, findet man, dass nur die zufällige operation à trois termes dazu verleitet, von einem „anschaulichen Schliessen zu sprechen. Man vermehre nur in jenen Beispielen die Prämissen, was man ohne weiteres kann! Sie sind einfach Anleitungen, in der Anschauung etwas zusammenzusetzen, was der andere schon beisammen hat und haben muss, um die Prämissen überhaupt aussprechen zu können.

zufolge der unmittelbaren Evidenz alles innerlich Erfahrenen, Geschauten —, in mehreren Urteilstheorien seinen Ausdruck gefunden[1]).

Das Vertrauen in ein Urteil gründet sich auf seinen Inhalt, das in einen Schluss auf seine Form.

Es kann nicht Aufgabe der vorliegenden Untersuchung sein, diesem bedeutsamen Unterschied genauer nachzugehen; nur dies eine wollen wir aus dem Vorhergehenden für unsere Zwecke konstatieren: Unser Denken bewegt sich fortwährend zwischen den beiden Extremen des reinen Schauens und des reinen Sprechens, es ist immer Sprechen und Schauen, bald mehr von dem einen, bald von dem anderen[2]).

Die Bilderfülle variiert. Vergleichen wir einen Vortragenden, der sich's erlauben kann, erst coram publico zu denken mit einem wohlvorbereiteten. Der erstere spricht mit häufigen kleinen Pausen, während deren er die Augen von den Hörern gerne wegwendet, um sich das Gesichtsfeld nicht irritieren zu lassen, man merkt ihm die Mühe an, fortwährend Bilder zusammenzutragen, um von Geschautem herabzulesen. Dagegen das sichtlich legere Benehmen bei mechanisierten Einleitungen, Uebergängen! Von dieser letzteren Art ist durchgängig das Benehmen politischer Redner, welche Jahrzehntelang über dasselbe Programm sprechen und ihre Phrasen nur einmal und ein für allemal im Leben fundieren — wenn überhaupt — im Beginn ihrer Laufbahn, um fürderhin ganz automatisch zu funktionieren. Im Laufe der Zeit werden eben die herrlichsten Sätze notwendig Phrasen, nicht fundierte Urteile, wenn man es unterlässt, sie von Zeit zu Zeit auf ihren Gehalt zu prüfen. Das Schlimmste ist, wenn sich die Phrase ungeprüft vererbt, also für den Erben von Haus aus nur eine taube Nuss ist.

Während nun der politische Redner, wenn er nicht von der ärgsten Sorte ist, doch immer auch einen eingeübten Bilderzyklus zur Verfügung hat, der ihn sicher vor dem „Steckenbleiben" schützt, ist diese Fatalität fast unvermeidlich und aus dem ängstlichen Benehmen des Betreffenden sofort ersichtlich, wenn jemand eine Rede — zugegeben von Gehalt und Tiefe — abfasst, aber beim Memorieren nicht hauptsächlich darauf achtet, die begleitende Bilderreihe zu üben. Nur dies letzere befähigt ihn, für eine etwa entfallene Wendung sofort eine andere zu finden. Wer den „Stoff beherrscht", dem ist nie um ein Wort bange. Hierin hat die Redegabe der Erleuchteten ihren Grund; wohl auch die Redseligkeit der Mystiker.

Ganz Analoges finden wir auf Seite des Hörers, Lesers. So und so viele Sätze lassen wir passieren, auf Treu und Glauben, dann halten wir einen an und suchen ihm was zu unterlegen. Man achte, wie uns in einem Vortrage, dem wir von irgend einem Punkte nicht mehr folgen können, plötzlich alles Phrase und leerer Schall wird, wie wir vergeblich nach Vorstellungen haschen. Es ist oft ungemein schwer, anzugeben, worin dieses

[1]) Vgl. Lipps Definition von Urteilen: „Vorstellen mit dem Bewusstsein der Wirklichkeit" (Grundthatsachen des Seelenlebens, S. 396).

[2]) Siehe Taine, l'Intelligence. I. Bd. Kap. I, 3.

„Folgen" eigentlich besteht. Die bisher gebrauchten Bezeichnungen „Bilderreihe", „Gesichte", „Geschautes" sind für die meisten Fälle viel zu stark. Allein da bewährt sich wieder die schon früher einmal praktizierte Differenzmethode. Im Augenblick, wo ich den Faden verliere und mir alles Phrase wird, merke ich, dass etwas nicht mehr da ist, was früher da war, ich merke die Aenderung, den Unterschied, wenn ich auch infolge der schwierigen Beobachtungsverhältnisse nicht angeben kann, um was sich mein Bewusstseinszustand geändert hat. Ich verzeichne hier meine subjektive Empfindung in solchen Fällen: Die schwarze Leinwand nach einem Skioptikon-Bild; eine sehr bezeichnende Association. Und hiermit wären wir wieder zu der eingangs dieses Abschnittes aufgeworfenen Frage nach dem Gegenstand unserer Aussagen zurückgekehrt.

Es hat sich bisher gezeigt, dass die Grundlage derselben oft derart ist, dass man Anstand nimmt, sie ohne weiteres als Zuständliches oder Gegenständliches zu bezeichnen; eher aber noch als zuständlich. Auch die Antworten, die man auf Umfragen erhält, fallen in diesem Sinne aus. In letzter Linie kommt man immer auf ein „eigentümliches Gefühl", keine helle Vorstellung und kein deutliches Gefühl, aber doch ausreichend beglaubigt als Fundament von Aussagen[1]). Ein Beispiel dürfte in dieser schwierigen Frage von Vorteil sein.

Bei dem Worte „Aufsehen", ob ich es selber gebrauche oder ob ich es höre, stelle ich mir keineswegs Leute vor, die von ihrer Arbeit aufsehen. Dem Wort entspricht keine sinnliche Vorstellung mehr; und doch wäre dieselbe so bezeichnend. Allein das Wort ist zu geläufig, es ist deklassiert, zum Alltagsdienst erniedrigt. Diesen Wandel machen viele Bezeichnungen durch; sinnlich sind sie nur, solange sie neu sind. Daraus erklärt sich das Streben der Dichter nach neuen, farbigen Bezeichnungen. Je populärer sie jedoch werden, desto mehr werden sie von der Umgangssprache geplündert. Die nachaugusteische Prosa z. B. zeigt dies deutlich. Darum scheint uns Schiller heutzutage stellenweise banal. Der Reiz der Sprache Nietzsches! Man schaut fort-

[1]) Gerber (Die Sprache und das Erkennen. Berlin 1884. S. 127) spricht davon, das „Wortbegriffe gefühlt werden". Auch Gomperz (a. a. O. S. 96) kommt zu dem Schluss, dass die „scheinbar abstraktesten Begriffe durch Gefühls- und Handlungsqualitäten vertreten werden". Wundt traut der Selbstbeobachtung in diesem Falle soweit, dass er von einem „eigentümlichen Begriffsgefühl" spricht. (Phys. Psych., II. S. 477.)

während beim Lesen seiner Schriften. Das Gesichtsfeld ist immer belebt, es ist einem nicht so grau dabei zumute!

Nun weiss man aber trotz des Mangels jeder sinnlichen Vorstellung ganz gut, was mit dem Worte „Aufsehen" gemeint ist. Ich weiss ganz deutlich, was ich etwa mit dem Satz: „Das Buch erregte allgemeines Aufsehen" sagen will und der Leser, was damit gesagt sein soll. Und so in vielen Fällen. Ich weiss, was ein Staat, eine Versicherungsgesellschaft, was Transzendental-Philosophie ist, ohne mir dabei, i. e. im Momente des Wissens, etwas vorzustellen; ja, es kostet mir vielleicht, besonders das erste Mal Mühe, die entsprechenden Vorstellungen alle zu wecken und zu bezeichnen; ich „weiss es, aber kann's nicht sagen". Auf Seite des Hörers, Lesers, könnte man nun annehmen, bestehe die Reaktion auf eine solche Bezeichnung einfach in einem Gefühl der Bekanntheit, der Vertrautheit; sowie der Zollwächter jemanden, der täglich über die Grenze hin- und hergeht, nicht anhält, nicht visitiert. Allein dieses Bekanntheitsgefühl wäre nicht im stande, zu unterscheiden. Mir ist „Versicherungsgesellschaft" bekannt und „Transzendentalphilosophie" bekannt; sie sind mir aber auch als etwas ganz Verschiedenes bekannt.

Es giebt also auf Bezeichnungen eine doppelte Art der Reaktion: eine ausführliche, vollständige und, eine summarische, stellvertretende. Diesen zwei Arten der Reaktion muss aber auf Seite des Bezeichnenden ein zweifaches Bezeichnetes entsprechen. Teilt man nun alles Bezeichenbare ein in Dinge, Eigenschaften, Vorgänge und Beziehungen, so fragt sich, was kann für diese stellvertretend eintreten?

Es handelt sich vorläufig nur um Wortbezeichnungen. Da ist nun zu bemerken, dass ein einzelnes Wort sowohl ein einzelnes Ding, eine einzelne Eigenschaft u. s. w. bezeichnen kann als auch einen Komplex von Dingen, Eigenschaften, Vorgängen, Beziehungen, als auch Komplexe von Dingen und Eigenschaften und Vorgängen und Beziehungen (Beispiel von der

Versicherungsgesellschaft), so dass die Reaktion auf ein solches Wort ein Bild sein kann, besser gesagt eine Abbildung, oder auch ein lebendes Bild, oder auch eine belebte Situation oder endlich eine Reihe von solchen Situationen. Was ich mit einem Wort zu bezeichnen und womit ich darauf zu reagieren habe, ist nur im Falle der logischen Begriffe festgesetzt; ausserdem ist die Reaktionsfreiheit eine bedeutende. Das giebt dann die psychologischen Begriffe, deren unglaubliche Verschiedenheit durch die gleiche Wortbezeichnung unseligerweise verschleiert wird und zu so vielem Übel im Verkehr der Menschen führt.

Es giebt also sehr einfache Reactionen auf Wortbezeichnungen, die nur einen Moment erfordern, wie zum Erkennen eines Gegenstandes, und sehr komplizierte, welche eine länger dauernde Vorstellungsthätigkeit erfordern. Mit diesem letzteren Ausdruck sind wir vielleicht dem wahren Sachverhalt auf der Spur. Eine bestimmte Vorstellungsthätigkeit kann offenbar wie jede andere Thätigkeit mehr oder minder eingeübt sein. Erinnern wir uns nun der Aussagen, die wir von jemand, der in irgend einer Hantierung sehr geschickt ist, erhalten über das, was ihm während derselben bewusst ist. „Ein eigentümliches Gefühl," bekommt man immer zu hören, „ich weiss, wie ich's mache, aber ich kann's nicht sagen," ein Gefühl grosser Sicherheit bei aller Verschwommenheit der bewussten Elemente. Das gerade Gegenteil beim Anfänger. Ich halte es nun für sehr wahrscheinlich, dass auch von einer bestimmten Vorstellungsthätigkeit ein Funktionsgefühl, wie man es nennen könnte, zurückbleibt, worin mich die Beobachtung, dass verblasste Vorstellungen als Gefühl oder als etwas von eigentümlichem Charakter bezeichnet werden, sehr bestärkt. Der Sprachgebrauch beweist zwar nichts, aber er ist doch symptomatisch. Diese abgekürzte Reaktion wird natürlich besonders dort beliebt sein, wo die vollständige Reaktion umständlich oder wenigstens nicht in einem Moment erledigt ist. Das giebt dann „unanschauliche Vorstellungen;" „unanschaulich" bezieht sich na-

türlich auf das Residuum der Vorstellungsthätigkeit. Es giebt keine Bezeichnungen, auf welche ich nicht mit einer Vorstellungsthätigkeit reagieren könnte, bei deren Gebrauch ich mir nicht irgend etwas vorstellen könnte[1]), nur darf man nicht immer so einfache und momentane Reaktionen verlangen, wie „Kasten", „Baum" u. s. w. Der Satz „Begriffe sind immer unanschaulich" hat seinen Grund in einer solchen überspannten Forderung. Der Begriff i. e. das Begriffswort, kann entweder eine vollständige Reaktion auslösen, also eine Reihe von Vorstellungen, oder auch eine einzige, — die sind dann natürlich anschaulich — oder eine abgekürzte Reaktion: da giebt es nichts Anschauliches, aber auch keine Vorstellungen.

Es ist ein grosser Unterschied zwischen dem, was von der ganzen Reaktion auf einen gegenständlichen Begriff zurückbleibt und von der auf einen Beziehungsbegriff. Im ersten Falle reagieren wir mit einer konkreten Vorstellung und „der Bereitschaft, beliebige andere, wenn nötig, zu reproduzieren" (Hume). Die Bereitschaft ist bei allen gegenständlichen Begriffen dieselbe, sie ist keiner unterschiedlichen Färbungen fähig. Bei den Beziehungsbegriffen brauchen wir mit gar keiner sinnlichen Vorstellung zu reagieren. Der Beziehungsbegriff kann zwar auch an einer Reihe von sinnlichen Vorstellungen veranschaulicht werden, allein sie sind für seine Bildung ganz irrelevant. Kurz: Einmal ist die vollständige Reaction eine Reihe, das andere mal eine Situation. Eine längere Vorstellungsthätigkeit kann nicht nur durch eine einzelne anschauliche Vorstellung ersetzt werden: das Begriffswort kann einen Prozess einleiten oder sofort mit einem gewissen Charakter verbunden werden; ihm selber kommt weder das Attribut der Anschaulichkeit noch der Unanschaulichkeit zu.

Im weiteren Verfolg seiner Lehre von der Gestaltqualität ist Ehrenfels dahin gekommen, dieselbe auch auf Begriffe und unanschauliche Vorstellungen auszudehnen[2]), wie ich glaube, mit vielem Recht. Für den Ursprung der Lehre waren Beispiele massgebend, wie das von der Melodie. Die

[1]) „Es ist nicht möglich, ein durch abstrakte Wörter ausgedrücktes Urteil zu finden, das nicht in ein genau gleichbedeutendes Urteil mit konkreten Namen verwandelt werden könnte." (Mill, Logik. I. S. 125).

[2]) Ueber Gestaltqualitäten, Viertelj. f. w. Ph. Bd. XIV. 3. Heft. Er nennt sie (S. 281) „Gestaltqualitäten höherer Ordnung." Als Beispiele für welche führt er an: Wohlthat, Dienst, klagen, rächen, Handwerk u. a., „höchst verschiedenartig zusammengesetzte Vorstellungskomplexe, die wir in „einheitlichen Begriffen verbinden," womit wohl nur die Beobachtung gemeint ist, dass wir beim Gebrauch derselben kein vielfach gegliedertes Bewusstseinsdatum haben, sondern etwas Einheitliches, eine charakteristische Nuance.

Melodie ist die Summe der einzelnen Töne und doch noch etwas anderes, sie ist auch etwas anderes als die Summe der aufeinanderfolgenden Tonrelationen. Sie ist etwas Einheitliches, welches oft gar nicht zu zerlegen gelingen will. Ich habe des öfteren die Beobachtung gemacht, dass ich eine auffallende Violinpassage aus einem Musikstück im Ohr zu haben glaubte, ja mir dieselbe auch in der Vorstellung zu Gehör bringen konnte, beim Versuche jedoch, sie niederzuschreiben, um eine Anzahl Noten in Verlegenheit war. Ebenso glauben wir, uns eines Ornamentes, einer Gebäudefaçade ganz genau zu erinnern, als Ganzes ist sie uns gegenwärtig, übers Detail hingegen trauen wir uns keine Wette einzugehen. Achten wir genau, was von der Gesamtvorstellung bleibt und was ausfällt, so können wir konstatieren: Es bleibt ein Schema, ein Linienschema und alles, was dasselbe verundeutlichen könnte, verblasst. Dass von Ornamenten, Gebäuden, Landschaften ein Linienschema bleibt, erscheint naheliegend, allein ich habe die Beobachtung gemacht und durch Umfrage bestätigt erhalten, dass auch von Melodien, von Relationskomplexen und Relationsbegriffen solche Linienschemata übrig bleiben, wenngleich nicht so deutlich[1]). Ich halte nun dieses visuelle Schema in allen Fällen für ein associatives Element und zwar von Bewegungsempfindungen. Die Bedeutung dieser wird in der neueren Psychologie immer mehr anerkannt, zum Teil wohl auch, wie durch Stricker, entschieden übertrieben.

Bei dem focalen Charakter unseres Sehfeldes sind wir bei den meisten Gegenständen, wenn wir sie genau besehen wollen, genötigt, ihre Kontur mit dem Blick abzulaufen; dasselbe thun wir aber auch, wenn wir uns eines Gegenstandes genau erinnern wollen. Wenn ich mir z. B. einen

[1]) Interessant ist das Ergebnis einer kleinen Enquête, welche Ribot (Essai sur l'imagination crèatrice. Paris 1900. Anhang) mitteilt, wonach von 16 unmusikalischen Personen im Konzert zu sehen angaben: 8 des lignes courbes, 3 des images, des figures qui sautent en l'air, des dessins phantastiques, 2 les vagues de la mer, 2 rien.

Elephanten genau vorstellen will, so ziehe ich mit dem Auge seine Kontur, vom Rüssel ausgehend über den Rücken u. s. w.

Auch das Erinnerungssehfeld hat focalen Charakter. Es ist übrigens zweierlei möglich: Dass ich mich bei der Erinnerung an einen Gegenstand der mit dem Sehen verbundenen Bewegungsempfindung bloss erinnere, oder aber die betreffenden Bewegungen zur Verstärkung der Erinnerung thatsächlich ausführe. Zum letzteren Falle ist zu bemerken, dass er Zeit erfordert, ein Moment, welches überhaupt für die in zusammenhängender Darstellung vorkommenden Vorstellungen sehr in Betracht kommt; das jeweilige Tempo einer Rede oder einer Darstellung lässt nur eine bestimmte Reaktionsdauer zu und soll natürlich der Reaktionsmindestdauer angemessen sein.

Wenn uns jedoch eine Vorstellung sehr geläufig ist, so wird, wie immer durch Übung, eine Verkürzung des Prozesses eintreten, die Bewegungsempfindungen, welche beim Ausfahren einer Kontur einander folgen, werden so zusammenrücken, dass sie den Anschein einer einzigen erwecken: So machen wir auch unsere Unterschrift „in einem Zug", eine Turnübung, eine Figur beim Eislaufen „in einem Schwung." Die Erinnerung an diese eine Bewegungsempfindung wird dann als Momentreaktion sehr geeignet sein und damit zur Supplierung der gegenständlichen Vorstellung selber.

Lazarus beschäftigt sich sehr eingehend mit den Verkürzungsprozessen, bleibt jedoch bei einer detailierten Beschreibung und etwas oberflächlichen Einteilung des Beobachtungsmateriales stehen. Er unterscheidet (l. c. S. 245 ff.) zwischen „verdichteten und vertretenden Vorstellungen." „In der Repräsentation erscheint der Denkakt von dem wirklichen Inhalt vollkommen entleert und durch eine blosse Beziehung oder Hindeutung auf denselben ersetzt." „Die Verdichtung des Denkens besteht darin, dass Zeit- und Kraftverbrauch für den gleichen Inhalt immer geringer, oder Umfang und Energie des Inhalts immer grösser wird." Es herrscht keine rechte Klarheit darüber, wann wir es mit verdichteten und wann mit vertretenden Vorstellungen zu thun haben. Das Richtige dürfte wohl sein, dass zuerst eine Verdichtung stattfindet und das Verdichtungsprodukt dann stellvertretend ist. Die Frage nach dem Wesen dieses Verdichtungsproduktes hat Lazarus nicht gestellt. Auch Ehrenfels beschränkt sich eigentlich darauf, für eine Reihe unbestreitbarer Erscheinungen einen passenden Gattungsbegriff zu finden. Dadurch indes, dass er seinen Ausgangspunkt von klaren Formgebilden nimmt, für welche die Bedeutung der Bewegungsempfindungen anerkannt ist, ist er dem Gedanken an eine all-

gemeinere Bedeutung derselben schon näher. Auch weist er nachdrücklich darauf hin, dass die Gestaltqualität ein „positives Vorstellungselement" sei, etwas, was zu einem Vorstellungskomplex hinzukommt, nicht infolge von Verkürzungsprozessen von ihm übrigbleibt.

Ueber „Verdichtung", soweit sie Gattungsbegriffe betrifft, vgl. Ribot (L'évolution des idées générales. Paris 1897). Derselbe weist auch auf den Einfluss der Uebung hin: On apprend à comprendre un concept comme on apprend à marcher, à danser, à faire de l'escrime, à jouer d'un instrument de musique . . . Les termes généraux couvrent un savoir potentiel, les idées générales sont des habitudes. So schon Hume, Treatise I 7, wo er sagt, die ausführliche Reaktion auf ein Begriffswort sei uns „only present in power." Dabei wird übersehen, dass es sich nicht darum handelt, ob man der ausführlichen Reaktion mächtig ist, sondern ob man für sie einen kurzen, nichtsdestoweniger aber vollständigen Ersatz hat. Wenn Ribot (S. 153) bemerkt: au fond, l'antagonisme de l'image et de l'idée c'est celle du tout et de la partie so verneint er offenbar diese Möglichkeit. Freilich steht damit wieder seine Aeusserung im Widerspruch: la pensée symbolique, opération purement verbale en apparence, est soutenue, coordonée, vivifiée par un savoir potentiel et un travail inconscient."

Was die Beschreibung der Thatsachen anlangt, so herrscht über die Frage des Verkürzungsprozesses in allen Schriften seit Locke grosse Uebereinstimmung; die leichte Zugänglichkeit der Beobachtungen hält indes mit der Schwierigkeit, dieselben zu erklären, gleichen Schritt.

Ich erwähne noch, dass die früher besprochenen Bewegungsempfindungen möglicherweise beim Sehen des Gegenstandes schwächer sind, als beim erstmaligen Vorstellen, wo das Auge von nichts Realem dirigiert wird. Das Vorstellen eines uns nicht geläufigen Bildes, etwa des Antlitzes einer lang verstorbenen Person oder eines demolierten Gebäudes kostet bekanntlich Anstrengung; wir müssen Zug um Zug zusammentragen; wir, d. h. alle diejenigen, welche nicht ausgesprochen zum type visuel gehören. Je lebhafter die Empfindung, desto dauerhafter die Vorstellung. Dieser Umstand ist nun von grosser Bedeutung für die Vorstellung von Vorgängen, Thätigkeiten und Beziehungen, denn wie schon oben bemerkt, sind diese Vorstellungen eigentlich ein Vorstellen, sie erfordern unsere Aktivität. Vorstellen in diesem Sinne heisst ja nichts anderes, als auf eine Vorstellung die Aufmerksamkeit richten. Nun sind Vorgänge und Thätigkeiten Bewegung. Die Vorstellung von Bewegung kann aber nur Bewegung von Vorstellungen sein[1]).

[1]) Stout, vgl. Apperception and the movement of attention. Mind XVI. S. 26: The idea of a movement is the movement in its commencement, and all ideas are to some extent ideas of movement.

Ich lasse es wieder dahingestellt, ob sich zu dieser Bewegung von Vorstellungen die Bewegungsempfindung associiert oder ob sie mit derselben entsteht. Während nun auch im Falle der Vorgänge und Thätigkeiten die Bewegungsempfindungen im Anschluss an Bewegungen in der Aussenwelt entstehen, haben wir es bei den Relationen mit der ruhenden Aussenwelt zu thun. Alle Beziehungen sind in erster Linie ein Beziehen, Bewegung des beziehenden Ich zwischen Vorstellungen, Bewegung von Vorstellungen. Beziehung als etwas Reales kann nichts anderes sein als die mit dem Beziehen verbundenen und von demselben zurückbleibende Bewegungsempfindung[1]). Diese — wie man sie nennen könnte — Relationsempfindungen, gelangen zu grosser Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von sinnlichen Vorstellungselementen, so dass sie ganz allein imstande sind, Aussagen zu fundieren[2]).

Das beste Beispiel zu den eben behandelten Fragen bieten wohl die Bezeichnungen für Verwandtschafts-, Schwägerschaftsverhältnisse, natürlich auch andere, minder populäre Begriffe der Rechtswissenschaft. Wenn uns jemand von seinem Stiefbruder oder seinem Schwager spricht, so sind wir augenblicklich orientiert. Wenn er uns hingegen etwa folgende Mitteilung macht: Eine Schwägerin meiner Frau ist mit meinem Grossneffen verheiratet, so müssen wir uns das erst „zurechtlegen". Solche Relationen sind uns zu wenig geläufig, als dass sie sich konzentriert haben könnten; wir müssen sie „ausführen", müssen Schritt für Schritt nach der bekannten Manier in Gedanken einen Stammbaum entwerfen. Das Verhältnis ist das nämliche wie beim Fechten, Schwimmen, Tanzen, das man zuerst auf Tempi erlernt, bis diese durch Uebung zusammenrücken. Das, was durch die Uebung wegfällt, ist aber nur die auf die einzelnen Phasen gerichtete Aufmerksamkeit, während diese selbst bloss unbewusst werden. Beweis dessen, dass sie bei jedem Widerspruch sich sofort wieder abheben. So gebraucht der geübte Jurist Begriffe wie Eigentum, Besitz, Schadenersatz mit voller Sicherheit, ohne sich deren Definition explicite zu vergegenwärtigen. Hört er dagegen über diese Begriffe unrichtige Aussagen, so spüren dies sozusagen die Begriffe sofort an der richtigen Stelle, d. h. es wird jener Punkt der Definition bewusst, gegen welchen die Aussage fehlt, ein Beweis, dass das Unbewusste nicht unwirksam war. Wohl wird

[1]) Mich wundert, dass Ehrenfels, der die Relationen ausdrücklich für Gestaltqualitäten erklärt (l. c. S. 273) und vom Vergleichen sogar sagt, es sei ein „Wandern des geistigen Blickes" (S. 274), nicht diesen weiteren Schritt gethan hat.

[2]) Vgl. Höffding, Psychologie, S. 206: „Wir behalten Beziehungen besser als die einzelnen zur Beziehung gehörigen Glieder, die Form besser als den Inhalt."

auch hier öfters der später zu erwähnende Fall eintreten, dass schon die Aussage, die Wortzusammenstellung durch das Ungewohnte auffällt — indes nur bei gröberen Widersprüchen. Das juristische Denken besteht grösstenteils im Aufstellen möglicher Beziehungen; der Ausschluss der unmöglichen wird in der eben erwähnten Art durch die verwendeten Begriffe selbst garantiert — natürlich in mannigfachen Graden, die von der Feinfühligkeit und Geübtheit des Individuums abhängen.

Ganz analog liegen die Verhältnisse beim talentierten oder wenigstens geübten Schachspieler. Die Wirkungskreise seiner und der feindlichen Figuren sind ihm gegenwärtig und beeinflussen seine Massnahmen, indem sie eine Reihe von Zügen ausschliessen — ohne dass er sich erst sagen müsste: Dorthin kannst du nicht, dorthin auch nicht u. s. w. Und so braucht sich auch der grosse Feldherr nicht eigens zu sagen: dort hab ich ein Detachement, von der Seite bin ich gesichert, sondern vom Augenblick, wo er diese Umstände zur Kenntnis genommen hat, datiert ihre fortdauernde Wirksamkeit, wenn sie auch unbewusst bleiben. Nur auf diese Weise ist es möglich, bei einer Entschlussfassung alles zu berücksichtigen, was von Belang ist: Nur wer nichts zu berücksichtigen braucht, kann alles berücksichtigen — „berücksichtigen" das erstemal im Sinne von aufmerksam betrachten genommen. Ist man genötigt, einen Umstand nach dem anderen herzunehmen und abzuwägen, so ist erstens die Vollständigkeit dieses Verfahrens wie die Erfahrung zeigt, sehr fraglich, ferner wird die simultane Einwirkung in eine successive verwandelt, die Reihenfolge — so zufällig sie manchmal sein mag — wird dadurch von trüglicher Bedeutung. In dem einen Falle müssen wir uns aus den vielen Komponenten die Resultierende konstruieren, im anderen Fall bewegen wir uns auf ihr wie ein Körper, der von mehreren Kräften angegriffen wird.

Sobald von den Gliedern einer Relation abgesehen wird, können die Aussagen über dieselben natürlich wieder nur Relationen sein. Dies ist der Fall in der Arithmetik, deren psychologische Grundlage erst in neuerer Zeit scharfsinnigen Untersuchungen unterzogen wurde. Die Arithmetik ist aber nicht nur aus dem Grunde interessant, weil Relationsempfindungen ihre einzige — nicht etwa bloss subsidiäre Grundlage — sind, sondern besonders deshalb, weil ihr Aussageinhalt, das Besagte, gar nicht zum Bewusstsein kommt. Die Evidenz eines Satzes der Arithmetik prüfen wir an keinerlei Vorstellungselementen; in dem Augenblick jedoch, wo er uns einleuchtet, wird unser Bewusstseinsinhalt doch um etwas reicher gegen früher, wo wir ihn nicht verstanden. Wie in vielen Fällen, so wird indes auch hier infolge der grossen Übung und der dadurch ermöglichten Kompliziertheit der Operationen die gedankliche Rekonstruktion des Ursprünglichen und Elementaren an ihnen sehr erschwert.

Erläuterungen über die psychologischen Grundlagen der Mathematik sind von fundamentaler Bedeutung für die Betrachtung aller „Abkürzungsprozesse" auch ausserhalb derselben. Ich verweise hier auf Zindlers „Beiträge zur Theorie der mathematischen Erkenntnis" (Sitz. Berichte der Phil. hist. Klasse d. kais. Ak. d. W. Wien 1889), welche in Absch. V (Ueber die mathematische Symbolik) eine überaus klare Behandlung der einschlägigen Fragen liefern. Zindler unterscheidet zwischen repräsentierenden und Surrogatvorstellungen, von denen die ersteren in der synthetischen Geometrie überwiegen, die letzteren in der Arithmetik (z. B. das Integralzeichen). Repräsentierende Vorstellungen sind also hier anschauliche (im Gegensatz zu Lazarus). Aber auch die Surrogatvorstellungen sind es und ihr Zweck besteht gerade darin, „gewisse Operationen, die mit den Objekten selbst nicht anschaulich ausführbar sind, mit den Symbolen anschaulich auszuführen. Und aus dem Resultate der Operationen mit den Symbolen zieht man Schlüsse auf die Resultate der Operationen mit den Objekten selbst. Da ferner die Relationen zwischen den Surrogaten leicht erkennbar sind . . . ., so wird es durch Symbolik möglich, Relationen zwischen mathematischen Objekten zu entdecken, welche man ohne Symbolik unmöglich hätte feststellen können." Was die Mathematik von den übrigen Wissenschaften und diese wieder vom Alltagsdenken unterscheidet, das sind die Kautelen, dass durch die Operation mit den Symbolen nichts herauskommt als was man sich, wenn auch umständlicher durch die Operation mit den Objekten verschaffen könnte. Die Beschaffung solcher Kautelen ist schon des öfteren versucht worden; sie liegt schon Leibnizens Gedanken einer charakterologia universalis zu Grunde. Die Ausbildung wissenschaftlicher Begriffe leistet nicht so grosse Dienste, als häufig gemeint wird. Denn der wissenschaftliche, der logische Begriff, ist, genau genommen, eine Reihe von Urteilen, in dieser Form aber durchaus unhandlich. Die Fälle hingegen, wo man das Begriffswort ungefährlich als Symbol verwenden kann, sind für das schöpferische Denken wertlos. Darauf kommt es aber hauptsächlich an, ein Punkt, den auch Zindler ausser acht lässt. „Alle beim mathematischen Denken auftretenden Vorstellungen bestehen aus Wortvorstellungen, Gesichtsbildern und den in der Bewegungsvorstellung vorhandenen Elementen (S. 75). Allein man muss unterscheiden zwischen dem Rechner und Mathematiker, wie zwischen dem Gesetzeskundigen und dem Juristen, dem Mechaniker und Physiker. Nur der Rechner wird mit blossen Wortvorstellungen in seiner Art etwas leisten. Auch Marty (Ueber Sprachreflex, Nativismus und absichtliche Sprachbildung, Viertelj. f. w. Ph. XIV. S. 78) ist der Unterscheidung von repräsentierenden und Surrogatvorstellungen nahe, wenn er dem Wort nachrühmt, dass es uns erleichtert, „Das Gewonnene in jedem Augenblick sicher zu vergegenwärtigen und zum Behuf weiterer Verwendung in noch komplizierteren Gedankengefügen im Bewusstsein festzuhalten. Endlich kann das Wort geradezu Stellvertreter des Begriffes sein, was uns besonders bei sehr komplizierten Gedankeninhalten zu statten kommt".

An dieser Stelle möge auch auf die vortrefflichen Ausführungen hingewiesen werden, welche Stout in dem Aufsatz Thought and language (Mind XVI. S. 186 und 187) zum Gegenstande liefert. Er unterscheidet zwischen suggestive, expressive und substitute signs. „Suggestive sign is merely a memory help" es tritt ganz zurück, wenn es seine Pflicht gethan hat. Ein solches Zeichen ist die Gestalt des Springers im Schachspiel. Zum Denken selbst ist mir das Zeichen und die Aufmerksamkeit, welche ich darauf richte, gar nichts nütze. Das gerade Gegenteil beim

substitute sign in der Arithmetik, Algebra, formalen Logik (!); it renders useless all reference to that which it represents. Das Hauptinteresse wendet sich den expressive signs zu, den Worten. Zieht man in Betracht, dass wir beim Reden, Lesen, Schreiben oft keinen deutlichen Bewusstseinsinhalt haben als die dabei gebrauchten Worte, dass wir aber denselben ein Interesse zuwenden, welches in den die Worte konstituierenden Gesichts-, Gehörs- und Innervationsempfindungen unmöglich seine Quelle haben kann, so bleibt nur übrig, dass die Bedeutung der Worte durch die auf sie gerichtete Aufmerksamkeit wachgerufen wird. The expressive sign is a means of attending to its signification. Auf diese Weise ist das Wort an instrument for thinking about the meaning which it expresses; a substitute sign is a means of not thinking about the meaning which it symbolises.

Es kann nicht Aufgabe dieser Zeilen sein, die angeregten Fragen noch weiter zu verfolgen; es sei nur für unsere Zwecke konstatiert, dass es ein sehr unscheinbares, jedoch äussert wichtiges Fundament unserer Aussagen giebt: die Bewegungsempfindungen, resp. Relationsempfindungen, dass dieselben ferner teils von subsidiärer Bedeutung sind als Ersatz der vollständigen Reaktion, teils selbständige Aussageinhalte, wie in der Arithmetik. Bewegungs (Relations-) empfindungen sind es wohl auch, welche vielen Hypostasierungen zu Grunde liegen, wodurch der in denselben eingeschlossene Glaube, dass wirklich etwas da sei, eine, wenngleich andersartige Bestätigung erfährt.

Da mit der Vorstellung von Bewegung die von Richtung und Geschwindigkeit untrennbar verbunden sind, so erklären sich leicht die den Relationsempfindungen (dem abstrakten Denken) häufig assoziierten Linienschemata, choreographischen Skizzen.

Wir fragten oben: Was kann alles bezeichnet werden? Und die Antwort war: Dinge, Eigenschaften, Vorgänge, Beziehungen, einzeln oder in bunten Komplexen. Bisher war nur von Wortbezeichnungen die Rede. Was dieselben — abgesehen von den bei der Entstehung der Sprache massgebenden Momenten — veranlasst, ist hauptsächlich das Bedürfnis, für gewisse, häufig wiederkehrende Komplexe ein einfacheres Zeichen zu haben, sowie man in der Algebra für einen längeren Ausdruck, den man herausheben kann, ein einziges Zeichen einsetzt. Die Wortbezeichnung trägt sodann wesentlich bei, den bezeichneten Komplex zu fixieren,

was freilich von grossem Schaden ist, sobald sich eine andere Elementenkombination als brauchbar erweist, indem die alte Kombination ihrem Zerreissen grossen Widerstand entgegensetzt, worin sie von dem assoziierten Worte unterstützt wird. Dadurch wird der Wert der Sprache für das originelle Denken sehr herabgesetzt. Die Vereinfachung des Denkens, welche man ihr häufig nachrühmt, leisten in erster Linie die im Vorhergehenden behandelten Bewegungsempfindungen, oder wenn man eine weniger verpflichtende Bezeichnung vorzieht, die Gestaltqualitäten, so dass es ausser dem Denken in Bildern noch eine Art sprachlosen Denkens giebt.

Die Anwesenheit von Wortvorstellungen ist ebensowenig präjudiziell für ein unanschauliches Denken als es die Anwesenheit von Vorstellungen für ein anschauliches Denken ist. Dass man sich verleiten lassen kann, in den beim Denken gegenwärtigen Vorstellungen die Hauptsache zu erblicken, daran ist die Natur der Bewegungsempfindungen Schuld, der Umstand, dass sie sich infolge der grossen Geübtheit nicht mehr als solche abheben. So befähigen sie uns ja auch zum präzisesten Auffassen der Raumverhältnisse, ohne dass wir ihre Beihilfe ahnen. Ferner haben die Wortvorstellungen, ob Gesichts- oder Lautbilder als Vorstellungen der sensoriellen Sinne eine bedeutendere Lebhaftigkeit, sie sind von den fünf Gebilden, die sich bei jeder Vorstellung zur Wundt'schen Komplikation vereinigen, die hellsten. Allein nicht sie sind es, welche Wortzusammenstellungen von wenigstens anscheinender Berechtigung ermöglichen, wofern uns nicht diese Zusammenstellungen selbst schon geläufig sind. „So wesentlich sind die Worte, dass es für ein völlig klares Denken genügen kann, wenn nur die Worte dem Bewusstsein sich darstellen", meint Lipps. Nach dem Gesagten ist es für die Wesentlichkeit der Worte kein Beweis, wenn sie im Bewusstsein dominieren. Mit blossen Worten kann man nicht einmal einen Unsinn sagen, von der Art etwa wie die Hexenchöre in der Walpurgisnacht, diese „meisterhafte Mischung von Sinn und Unsinn".

Sowie das einzelne Wort können unsere sämtlichen Aussagen, wie kompliziert sie auch sein mögen, nichts anderes sein, als Bezeichnungen von Dingen, Eigenschaften, Vorgängen, Beziehungen und deren Komplexen. Allerdings unterscheidet sich das durch Worte Bezeichnete von dem durch umfangreichere Aussagen Bezeichneten. Das Bezeichnete muss einmal bemerkt werden; dazu sind die Verhältnisse nicht immer so günstig wie bei Gegenständen[1]). Wortbezeichnungen haben sich nur für das gebildet, was dem Durchschnittsmenschen auffällt; wer eine neue Erscheinung entdeckt, wem eine neue Beziehung einfällt, der muss sie zuerst beschreiben, dann kann er sie auch benennen. Von da aus erfahren die Wortbezeichnungen eine fortwährende Bereicherung. Allein der ungeheueren Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt gegenüber sind sie doch gering an Zahl. Da die Sprache ein Teil des sozialen Organismus ist, verfällt alles minder brauchbare der Auslese; für das individuell Geschaute, was nicht einer dem anderen nachschauen kann, eine Wortbezeichnung einzuführen, besteht kein Bedürfnis.

Da sich die Wissenschaft nur mit dem Allgemeingültigen befasst, so ist sie offenbar in der Lage, ihre Resultate am bündigsten zu fassen; vorderhand gilt dies jedoch nur von den Naturwissenschaften, von deren mehr oder weniger formelhaften Darstellungen die uferlosen Darstellungen der anderen Wissenschaften sehr unvorteilhaft abstechen. Der Wunsch, für alles Bezeichenbare eine bündige Bezeichnung wenigstens in den Wissenschaften einzuführen, ist schon des öfteren gehegt worden.

Davon, dass alle unsere Aussagen nur Bezeichnungen von den mehrfach erwähnten Komplexen sind, kann man sich leicht überzeugen, wenn man z. B. die Beschreibung einer nicht gewöhnlichen Erscheinung, eines Vorganges, die Erklärung eines Verhältnisses liest, von welchem man schon

[1]) Treffend bemerkt Ribot (l. c. S. 148): Souvent les esprits naifs s'étonnent de comprendre chaque mot et de ne pas savoir ce que l'ensemble veut dire.

Kenntnis hat. Man kommt die ganze Zeit mit einem Bild aus. Es geht wie bei einer Skioptikonvorstellung zu. Der Erklärer hat eine Zeit lang über das Bild gesprochen, jetzt spricht er weiter, das Bild wechselt. Wenn man sich daraufhin beobachtet, findet man, dass man für eine Darstellung von grösserem Umfang mit ein paar inneren Situationen, „Platten" auskommt[1]).

Nach dem Vorhergehenden liegt die Frage nahe, was denn das Denken sei, und was Gedanken? In der Umgangssprache wird denken häufig gleichbedeutend mit Vorstellen gebraucht. In einer ganz ähnlichen Bedeutung wird Denken auch in der Wissenschaft verwendet. Die Komplexe, namentlich aber die Relationen, welche wir beschreiben, finden wir häufig nicht vor, wir nehmen sie erst vor; und diese Phantasiethätigkeit heisst auch Denken. Dieses Denken ist also nichts anderes als ein Vorstellen von dem, wofür es keine Einzelbezeichnung giebt; was nicht bezeichnet werden kann, sondern beschrieben werden muss. Die dritte und angemessenste Bedeutung von Denken ist aber die: Von einem Aussageinhalt zum andern übergehen. Das Denken ist in dieser letzten Bedeutung ein imaginärer Prozess, es ist — in Ausführung des obigen Vergleiches — der Mechanismus, der die Platten wechselt. Das Denken wird irgendwie angeregt und kommt nach wechselnden Situationen zum Abschluss. Diese Zwischensituationen nennt man auch Gedanken. Es ist darnach klar, dass alle Gedanken Splitter sind, nur nicht die Gedankensplitter. Diese letzteren sind nämlich meist nichts als Beschreibungen von geschickt gruppierten Relationen — vom Anteil der Sprache, Wortspielen abgesehen — immer einheitliche Phantasieprodukte, ausser allem Zusammenhang verständlich, etwas für sich. Die Gedanken hingegen sind meist nur „im Zusammenhang verständlich",

[1]) Vgl. Gomperz' „Anschauliche Gesamtvorstellung" (a. a. O. S. 99), eine Bezeichnung, die nur insofern nicht recht passt, als zu dieser Gesamtvorstellung sehr häufig Gefühle gehören, wie auch gerade in dem von ihm analysierten Beispiele („Tugend ist Glückseligkeit").

sie kommen nur als Glieder einer Reihe in Betracht. Natürlich kann ein Gedanke, der Glied einer Reihe ist, auch für sich allein in Betracht kommen, verständlich sein, packend sein; wenn er's aber ausser der Reihe nicht ist, so bildet das noch keinen Vorwurf für ihn[1]).

„Gedanke" ist also wesentlich nicht verschieden von anderem, wofür wir Einzelbezeichnungen haben, Beweis dessen, dass vieles, was zuerst ein guter Gedanke war, späterhin mit einem Begriffswort fixiert wurde. Potential, Auslese sind solche Phantasieprodukte, welche durch die Einzelbezeichnung Verkehrsfähigkeit erhielten. Wenn wir nun ein einzelnes Wort oder grössere syntaktische Gebilde vor uns haben, so müssen wir uns erstens fragen, ob dieselbe eine vollständige Bezeichnung sind. Ein einzelnes Wort kann es sein, ein Satz, ja eine Reihe von Sätzen braucht es noch nicht zu sein. Haben wir dann die Bezeichnungseinheit, so fragt sich, ob das Bezeichnete, der Gedanke, in einen Zusammenhang gehört oder nicht.

Fragen wir noch, was eine Beschreibung ist. Antwort: Wesentlich das Nämliche wie eine Bezeichnung; nur dass eben das Beschriebene aus den schon angeführten Gründen keine Einzelbezeichnung erhalten hat. Anderen gegenüber hat die Beschreibung den Zweck, die längere Reaktion, welche eine Wortbezeichnung auslöst, stückweise erfolgen zu lassen. Unter Beschreibungen verstehe ich hier natürlich nicht nur Darstellungen, die, schon am Stil als solche kenntlich, darauf ausgehen zu beschreiben, sondern welche dies faktisch thun. Versteht jemand ein Wort nicht, d. h. ist er in der Reaktion auf dasselbe nicht geübt, so erkläre ich ihm dasselbe, d. h. ich leite ihn schrittweise zur richtigen Reaktion an. Beschreibungen haben jedoch nicht nur Wert als Mittel der Mitteilung, sondern auch für uns, indem wir mittels derselben

[1]) Das Nähere hierüber unten bei Besprechung von Avenarius' Vitalreihentheorie. Vgl. Wundt, Logik. 2. Auflage. I. S. 74, über „Gedankenverlauf als Quelle der Begriffsbildung." Vorstellen und Denken stehen nach Wundt zu einander im Verhältnis des weiteren Begriffs zu dem engeren.

unsere Einfälle gleichsam in potentielle Energie verwandeln. Es ist nun einmal so, dass wir für viele gute Einfälle nichts dafür können, wie schon ihr Name sagt; dass sie nur plötzliche Konstellationen sind, um die wir für immer kommen können, wenn wir uns nicht gleich die Möglichkeit sichern, sie fortan selber herbeizuführen. Diese „Einfälle" sind für unsere Untersuchung von grosser Bedeutung. Wir vergleichen sie gern mit einem plötzlich aufleuchtenden Licht, einem Blitz u. s. w., offenbar lauter „Analogien der Empfindung", die sich ganz unabweislich aufdrängen, ohne dass man recht anzugeben vermöchte, was ihnen auf Seite z. B. des abstrakten Denkens entspricht; dass wir übrigens zu solchen Analogien unsere Zuflucht nehmen, ist schon ein Beweis dieser Schwierigkeit. Ganz im Gegensatz nun zur blitzartigen Aufklärung, die uns durch gute Einfälle zuteil wird, steht die Umständlichkeit, die ihre Beschreibung erfordert, und die Schwierigkeit der Beschreibung, trotzdem uns alles „sonnenklar" ist; so klar, dass wir ohne das Bedürfnis, sie uns zu sichern oder anderen mitzuteilen, auch kein Bedürfnis hätten, sie zu beschreiben. Da solche Einfälle gewöhnlich durch vorhergegangene Verkürzungsprozesse erst ermöglicht werden, so ist — bei der bestrittenen Natur dieser — schwer anzugeben, worin ihr Fundament besteht. Man kann da nur von geschicktem Arrangement, übersichtlicher Aufstellung, Gruppierung reden; denn es ist sehr auffällig, dass wir Beschreibungen, wenn sie auch nicht sonderlich gelungen sind, verstehen, sobald wir durch sie in welcher Reihenfolge immer in den Besitz der einzelnen Teilreaktionen gelangt sind und nun mit ihnen selber zu wirtschaften anfangen. Da kommen wir dann plötzlich dahinter und finden beim nochmaligen Lesen der Beschreibung alles in Ordnung. Die Erkenntnis, die Einsicht oder wie man es immer nennen mag, hat eben im Gegensatz zu ihrer sprachlichen Fixierung einen momentanen Charakter; beim Wiederlesen fühlt man deutlich, wie man zum Ersten das Letzte und zum Letzten das Erste braucht. Dieser, schon oben erwähnte Umstand, dass wir gleichsam

mit einer Platte für ein grösseres Ganze von Bezeichnungen auskommen, ist wohl der tiefere Grund der Periodenbildung. Eine Periode, eine Bezeichnungseinheit. Die moderne Darstellung hat den Vorteil, dass sie, durch keinerlei syntaktische Rücksichten beengt, die nötigen Teilreaktionen in beliebiger Ordnung und mit Muse besorgen kann. Dagegen wird in der Periode die Zusammenfassung derselben durch die räumliche Eingrenzung gefordert und durch die zeitliche Zusammenrückung erleichtert.

Sind schon die Schwierigkeiten gross, welche das „klare" Denken einer Analyse seinem Bewusstseinselemente entgegensetzt, so ist dies natürlich in erhöhtem Grade der Fall beim „unklaren" Denken, wie es einer Lösung so oft voraufgeht. Allein, was ist eine Lösung? Ziehen sich nicht manche Ahnungen durch ganze Generationen hindurch, bis es einem Genius gelingt, darüber hinaus zu einem Abschluss zu gelangen, der sich vielleicht auch wieder bloss vorläufig, als eine Ahnung entpuppt, u. s. w.? Es ist daher beim besten Willen nicht möglich, seine Aussagen auf sichere Resultate zu beschränken; indes kann man in der Wissenschaft wohl das Erfordernis eines subjektiven Abschlusses, zu Ende-Denkens aufstellen. In den redenden Künsten ist das anders. Zu Ende-Denken erfordert Anstrengung und Geduld. Das Halbbewusste, Halbgeahnte ist biologisch sehr bedeutsam. Die Ahnungen, alles Unklare hat reichere Beziehungen zur Gefühlssphäre; solang man auf eine Lösung hingespannt ist, hat man die Illusion eines Lebenszweckes. Auch die Vorstadien einer wissenschaftlichen Entdeckung entbehren nicht der Gefühlscharakteristik.

Die Äusserung unklarer Gedanken kämpft mit den nämlichen Schwierigkeiten, wie die Beschreibung undeutlicher Gegenstände; es ist aber zu bemerken, dass sowohl ein unklarer Gedanke als auch ein undeutlicher Gegenstand keineswegs der Bestimmtheit entbehrt. Beweis dessen, dass man sich einer Ahnung mit derselben Zuversicht zukehrt, wie nur irgend einem „klaren Ergebnis." Die

Schwierigkeit liegt nur in der Bezeichnung. Ahnungen kann man nur ahnen lassen; Unklarheit kann man nur durch Unklarheit ausdrücken, aber nicht beschreiben. Alle Bezeichnung dient nur dazu, wertvolle Komplexe, Beziehungen festzuhalten. Das unklare Denken ist nur ein Zwischenstadium; die Anwendung der Bezeichnung dafür ist eigentlich Missbrauch. Die Sprache ist dafür zu deutlich und bestimmt. Man reagiert auf sie zu stark, zu sinnlich. Will man daher die Sprache, in Verwendung für unklare Gedanken, verstehen, so muss man sich eine Art halber Reaktion angewöhnen, halbes Hinhören, Lesen mit halbgeschlossenen Lidern, um sich nur Schatten erregen zu lassen. Die Sprache wird aus einer Anleitung für bestimmte Reaktionen zu einer Anregung für unbestimmte. Je verschwommener, gefühlsuntermischter und persönlicher das Bezeichnete wird, umsomehr verliert die Bezeichnung an Mitteilungswert.

Neben dem unklaren Denken ist ein passender Platz für das „abstrakte Denken". Die Marken werden oft vertauscht. Was versteht man unter abstraktem Denken? Ist das begriffliche Denken ein abstraktes Denken? Es ist ein grosser Unterschied zu machen zwischen originellem Denken, i. e. einem Denken, welches für mich etwas Neues zutage fördert und allem übrigen „Denken", einer je nach dem Falle sehr geübten, automatischen oder nachlässigen Funktion. Das originelle Denken ist unter allen Umständen intuitiv, d. h. nicht abstrakt, es muss etwas Bezeichnetes da sein, wenn das auch nicht eine Lichtgestalt im Sehfeld ist. Eine originelle Aussage muss fundiert sein. Inwieweit bei allen anderen Aussagen, den abstrakten inbegriffen, infolge grosser Übung eine Fundierung häufig unterbleibt, ist bereits erwähnt worden; desgleichen, dass das Schliessen kein originelles Denken ist[1]).

[1]) Uebereinstimmend Gomperz (a. a. O. S. 101 ff.) „Das anschauliche Denken Erzeuger aller wahrhaft neuen und schöpferischen Gedanken." „Das diskursive Denken dient nur zur Abkürzung des anschaulichen. Es empfängt seinen Wert überall erst von dem Wert der vertretenden Anschaulichkeit."

Alle unsere Aussagen sollten von unserer Intuition einmal accreditiert worden sein; leider vertrauen wir aus Bequemlichkeit und anderen Gründen häufig der Rekommandation durch andere oder verzichten auf jede Legitimation.

Der Grund, warum man mehrfach doch ein originelles Denken ohne Intuition annimmt, liegt offenbar in dem eigentümlich schattenhaften Wesen derselben. Nehmen wir Nietzsches Apperçu: Kant oder Cant als intelligibler Charakter. In dem Augenblick, wo mir das Verständnis desselben aufblitzt, habe ich gar keine deutliche Vorstellung, und doch ist mir der Witz klar. Worin besteht aber hier der Witz? In einer originellen Zusammenstellung, in einer Beziehung. Dass dem so ist, würde der Fall jemandes bezeugen, der nicht weiss, was Cant heisst oder was man unter dem intelligiblen Charakter versteht und dem man darüber erst Aufklärung verschaffen muss. Er wird nämlich trotz derselben von dem Witz nicht so gepackt sein, wie jemand, dem jene Bezeichnungen geläufig sind und zwar deshalb, weil die Glieder der Beziehung, damit dieselbe einleuchtend sei, annähernd gleichzeitig im Bewusstsein anwesend sein müssen, was nicht möglich ist, wenn die Reproduktion eines Gliedes nicht geübt vor sich geht[1]). Der Gedanke ist ein Tableau, bei welchem alle möglichen Elemente beteiligt sein können. Da aber der Fassungsraum des Tableaus beschränkt ist, so müssen sich die Elemente beschränken, eventuell vertreten lassen. Als direkten Anlass des Verkürzungsprozesses möchte ich indes die Enge des Bewusstseins nicht auffassen, die beiden scheinen mir überhaupt in keinem ursächlichen Zusammenhang zu stehen. Bei der Enge des Bewusstseins ist es natürlich sehr vorteilhaft, dass solche Verkürzungsprozesse

[1]) Wie kann jemand die Schönheit einer homerischen Stelle aufgehen, der zu jedem Vers ein halbes Dutzend Vokabel nachschlagen muss!

Siehe über den Einfluss der Uebung im angedeuteten Sinne auch Mach, Analyse, S. 217: „Das begriffliche Denken eine Reaktionsthätigkeit, die wohl geübt sein will .... Es wird in keinem Gebiet möglich sein, sich zu den höheren Abstraktionen zu erheben, ohne sich mit den Einzelheiten beschäftigt zu haben."

eintreten. Von einer Beengung kann nicht die Rede sein, denn mehr als drinnen Platz hat, geht eben nicht hinein[1]).

Es ist natürlich eine wichtige Frage nach dem Werte des Denkens, wenn es sich von der sinnlichen Anschauung mehr und mehr entfernt. Ehe ich hierüber einiges bemerke, sei noch auf folgendes hingewiesen. Obiges Apperçu Nietzsche's wäre es ebensogut möglich gewesen, in einen längeren Satz auszuspinnen. Das Bezeichnete desselben hätte aber immer nichts anderes sein können, als jenes geschickte Arrangement. Es finden sich bei Nietzsche eine Menge solcher Beispiele, wo er die einzelnen Beziehungsglieder einfach nebeneinander hinsetzt und hiermit im Lesen den Gedanken ebenso erweckt, wie er in ihm selbst entstanden ist. Und nun die Frage nach dem Werte des abstrakten Denkens, genauer: nach dem wissenschaftlichen Wert des abstrakten Denkens. Denn für mich hat mein Denken immer Wert; es ist ein Komplement zu meinem übrigen Gesamtzustand, es ist ein Stück von mir, von meinem Leben. Bezeichnen wir es kurz als Aufgabe jeder Wissenschaft, allgemeingültige Beziehungen aufzustellen, so liegt sehr nahe, worin es das abstrakte Denken häufig fehlen lässt. Es verleitet nämlich — beim Mangel der sinnlichen Kontrolle — leicht zu einem Spiel mit Beziehungen, zu Kombinationsexperimenten, zu einem anmutigen Ballett aus Relationen, dem übrigens ein ästhetischer Wert zukommen mag. Solcher Art sind viele der systematischen Arbeiten aus der nachkantischen Periode[2]). Solche Produkte sind hauptsächlich daran erkenntlich, dass man zu ihnen nicht Stellung nehmen kann; man kann nirgends kräftig ja oder kräftig nein sagen, sie lassen sich nirgends packen. Das kommt davon, dass das Bezeichnete jeder intersubjektiven Grundlage entbehrt. Es ist zwar nicht immer notwendig, dass wir uns behufs Zustimmung oder Ablehnung das Be-

[1]) Vgl. dagegen Lazarus, l. c. S. 240.

[2]) „La philosophie n'est qu'une poésie sophistiquée . . . . . La philosophie nous présente, non pas ce qui est ou ce qu'elle croit, mais ce qu'elle forge ayant plus d'apparence et de gentillesse." Montaigne in der Apologie de Raimond Sebond.

zeichnete klar vorstellen; das ist Folge der Übung. Ausmachen lässt sich jedoch mit blosser Übung über die Dinge nichts. Übung kann die Anschauung nicht ersetzen, sie kann nur schwierigere Anschauungen ermöglichen.

Schon Hume stellte die Frage, wie es kommt, dass wir über Regierung, Kirche und dergleichen keinen Unsinn reden, obwohl wir beim Sprechen keine klaren Vorstellungen von jenen Subjekten haben, und wieso ein anderer sofort merkt, wenn wir über dieselben einen Unsinn aussagen. (Treatise, Part I. Sect. VII.) Der letztere Fall giebt schon die Antwort. Es sind uns nämlich nicht nur einzelne Worte, sondern auch ganze Sätze bloss dem Klang nach vertraut. Diese Vertrautheit erleichtert einerseits ihre gedankenlose Reproduktion mit mehr oder minder grossen Aenderungen, anderseits ihre gedankenlose Hinnahme, „Verständnis", ohne Rücksicht auf solche Aenderungen. Vgl. Lipps, Grundthatsachen, S. 465: „Worte, die nicht ganz sinnlos, Wortzusammenstellungen, die nicht ganz ohne zu Grunde liegenden Vorstellungszwang sind, werden acceptiert und weitergegeben in dem guten Glauben, dass sie das repräsentieren, was sie zu repräsentieren vorgeben, wenn sie nur in der gewöhnlichen Form und mit dem nötigen Gewicht auftreten."

Es ist aber unrichtig, wenn Hume meint, dass uns das Unsinnige einer Aussage sofort einleuchtet, sondern das Ungewohnte des Prädikats zieht unsere Aufmerksamkeit an und diese verhilft zur Konstatierung des Unsinns.

Es ist übrigens weiter zu bemerken, dass wir nur im Zusammenhang einer grösseren Darstellung mit einem Worte, einem Satze keine distinct idea verbinden, was darin begründet ist, dass wir jeweils nur ein theoretisches oder praktisches Interesse haben können, welches den Bewusstseinsgrad der dasselbe befriedigenden Hilfsoperationen bestimmt. Wer z. B. ein Wild anschleicht, der macht der Reihe nach eine Anzahl von Bewegungen, von denen manche ganz unbewusst bleiben, manche wenigstens nachträglich erinnert werden können, manche im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen, je nach dem Grade der Geübtheit und ihrer Bedeutung für den Fall. Je grösser die Uebung, desto ausschliesslicher kommt der zweite Gesichtspunkt zur Geltung. Und wie beim Handeln so ist's auch beim Denken. „Thinking is action directed, towards intellectual ends. Intellectual ends are attained by an appropriate combination of movement of attention just as practical ends are attained by an appropriate combination of movements of the body." Stout, Apperception and the movement of attention, Mind XVI. S. 23. Wie viel ich mir bei einem Satz denke, das ist immer davon abhängig, in welchem Verhältnis dieser Satz zum Hauptgedanken steht, wie viel Aufmerksamkeit also auf ihn entfällt. Die intellectual ends sind sozusagen central belichtet, von ihnen weg wird es immer dunkler, verblassen die Gedanken zu Schatten.

Endlich muss bemerkt werden, dass die Frage nicht die ist, warum wir ohne deutliche Vorstellung keinen Unsinn reden, sondern ob wir ohne dieselben etwas Gescheites reden, neue Aussagen machen können. Der ärgste Hohlkopf braucht, wenn er sich nur vorsichtig in ein- und angelernten Sätzen bewegt, keinen Unsinn zu reden.

Anschauung ist also für unser Denken unerlässlich. Romansätze wie: „Nervös an seinem Barte zupfend, ging

er, mit auf dem Rücken gekreuzten Händen, hastig hin und her", haben auf allen Gebieten des Denkens ihre Analogien. Wo die Anschauung das Denken faktisch nicht begleitet, soll sie es doch immer begleiten können. Das Denken soll die Kontrolle der Anschauung nie zu scheuen brauchen, „Anschauung" natürlich in dem weiteren Sinn, welchen wir ihr früher zu geben genötigt waren, welchen ihr auch Wundt giebt[1]).

Die Psychologie der Intuition ist ein sehr vernachlässigtes Kapitels, was damit zusammenhängt, dass die Erkenntnistheorie bisher zu wenig psychologisch behandelt wurde; wohl auch damit, dass, wie Lazarus treffend bemerkt, „die intellektuale Anschauung für eine lehrweise Mitteilung eine Sisyphusarbeit ist."

Hiermit dürfte über den Gegenstand von Bezeichnungen vielleicht schon mehr gesagt sein, als für den Endzweck dieser Untersuchung von nöten, sicher aber weniger als den in diesem Abschnitt berührten Fragen gemäss ist.

[1]) Logik, I. 2. Aufl. S. 83 und 84.

(Fortsetzung folgt).

Folgerungen aus Kants Auffassung der Zeit in der Kritik der reinen Vernunft.

Von O. Leo, Kassel.

Inhalt:

Die Zeit in der transzendentalen Ästhetik lediglich als Rezeptivität beurteilt. — Die Einbildungskraft als Thätigkeit setzt zeitlichen Verlauf voraus. Abweichende Ansicht Lotze's. — Die Zeit kann nicht auf den Sinn beschränkt werden, sondern erstreckt sich auf den Verstand. — Der logische Vernunftgebrauch schliesst zeitlichen Verlauf in sich. — Die Unabhängigkeit der Vernunft von der Zeitform schliesst die Zeit als das Fliessende im Sein nicht aus. — Die empirische Realität der Zeit nur möglich auf der Grundlage transzendentaler Realität. — Die Energie als das Reale der subjektiven Erscheinungen von Kraft, Trieb, Wille. — Riehl's Auffassung. — Die Zeit als logische Funktion der transzendentalen Wirklichkeit. Uebereinstimmung mit Lotze. — Das Bewusstsein der von allem Anschauungsinhalt unabhängigen Zeit. — O. Liebmann's und E. Posch's Einwendungen. — Riehl's Begründung der Realität der Zeit auf objektiver Wirklichkeit.

Ist mein eigenes sich seiner selbst bewusstes Sein eine zeitlos beharrende Wirklichkeit, oder als ein zeitlich begrenztes Sein nur ein vergängliches Glied einer unbekannten Wirklichkeit? Diese Frage, deren Beantwortung der religiöse Glaube entspringt, auf deren Lösung im letzten Grunde auch alle Sittlichkeit beruht, sie lautet für das philosophische Denken: ist die Zeit in meinem eigenen Sein eingeschlossen, lediglich in diesem gegeben und möglich, oder ist sie Ausdruck oder Form einer Wirklichkeit, welche auch mein Sein umfasst? Ist die Zeit nur in mir, oder bin ich in der Zeit?

Wir sehen in Kant den Philosophen, dessen Kritik der reinen Vernunft in die Bedingungen möglicher Erkenntnis am tiefsten eingedrungen ist und deren Grenzen am hellsten beleuchtet hat; Welchen Anhalt bietet nun die Kritik der reinen Vernunft für die Beantwortung jener Frage?

Kant behauptet und erweist in seiner Lehre von der Zeit in der transzendentalen Ästhetik: einerseits die em-

pirische Realität der Zeit, wonach uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden kann, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte[1]), andererseits: Die transzendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjektiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist[2]). Die Zeit wird hier[3]), ebenso wie der Raum, als bloss subjektive Bedingung aller unserer Anschauung erklärt, welche niemals das Mindeste von dem Dinge an sich selbst aussagt, das den Erscheinungen der Gegenstände zu Grunde liegen mag.

Das heisst: Die Zeit ist nichts ausser uns, sie ist lediglich in uns.

Indess in der transzendentalen Ästhetik kommt die Zeit allein als Form der Sinnlichkeit in Betracht, d. h. als Form der „Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen"[4]).

Kant sondert in seiner Untersuchung die Bedingungen möglicher Erkenntnis in rezeptive und spontane, erstere fasst er zusammen als Anschauung, letztere als Denken; den spontanen Faktor der Erkenntnis nennt Kant Synthesis; er kennzeichnet denselben unzweideutig als eine Handlung, durch welche das Mannigfaltige der reinen Anschauung durchgegangen, aufgenommen und verbunden wird[5]). Demnächst erklärt Kant ausdrücklich[6]), dass der Synopsis der Anschauung jederzeit eine Synthesis korrespondiert, und dass die Rezeptivität nur mit Spontaneität verbunden Erkenntnisse möglich macht. Dass aber Kant die Handlung der Synthesis als eine Funktion in der Zeit begreift, beweisen die Ausführungen von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung auf Seite 98 u. 99 d. K. d. r. V.:

[1]) K. d. v. V. S. 35. Allen Anführungen der Kritik der reinen Vernunft liegt die Ausgabe von 1781 zu Grunde.
[2]) S. 36. a. o. O.
[3]) S. 48/49 a. o. O.
[4]) S. 19 a. o. O.
[5]) S. 77 a. o. O.
[6]) S. 97 a. o. O.

„Unsere Vorstellungen mögen entspringen, woher sie wollen, ob sie durch den Einfluss äusserer Dinge oder durch innere Ursachen gewirkt seien, sie mögen a priori oder empirisch als Erscheinungen entstanden sein, so gehören sie doch als Modifikationen des Gemütes zum inneren Sinn, und als solche sind alle unsere Erkenntnisse zuletzt doch der formalen Bedingung des inneren Sinnes, nämlich der Zeit, unterworfen, als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen."

Wenn dann weiter[1]) darauf hingewiesen wird, dass ohne diese Synthesis der Apprehension wir weder die Vorstellungen des Raumes, noch die der Zeit a priori haben könnten, da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet, „erzeugt" werden können, so wird ersichtlich, dass Kant in der Anschauung eine spontane, hervorbringende Thätigkeit voraussetzt.

Die Form als solche erzeugt nichts; alle Hervorbringung fordert Thätigkeit; aber nur diejenige kann Inhalt des Bewusstseins werden, welche an eine Form gebunden ist, die wir Zeit nennen.

Wir müssen also unterscheiden: Die zeitliche Bestimmtheit aller im Bewusstsein möglichen Vorstellungen als die notwendige Form aller Anschauung und die Zeit als Form des Wirkens derjenigen Thätigkeit, welche als ihre Wirkung die Vorstellungen und somit die Anschauung zustandebringt, also die Zeit als Form alles Bewusstseinsinhaltes von der Zeit als Bedingung des Bewusstwerdens; d. h. die Anschauung als Wirkung und die Anschauung als Ursache. Die Zeit ist ebensowohl in der Thätigkeit des Anschauens wie im Angeschauten enthalten.

Der anschauenden Thätigkeit als solcher werden wir uns selten bewusst, meist nur ihres Ergebnisses, des Angeschauten. Kant fasst in dem Satze: „Die Zeit ist nichts anderes als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres

[1]) S. 99/100 a. o. O.

inneren Zustandes“[1]) nur den rezeptiven nicht den spontanen Faktor der Anschauung ins Auge.

So wie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu einer möglichen Erfahrung, so bedeuten für Kant die Kategorien oder die reinen Verstandesbegriffe die Bedingungen eines Denkens in ebenderselben[2]).

In der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“ wird die Notwendigkeit einer dreifachen Synthesis nachgewiesen: ein thätiges Vermögen der Synthesis des Mannigfaltigen in der Wahrnehmung, welches Einbildungskraft ist, das reproduktive Vermögen dieser Kraft, die Wahrnehmungen zu ganzen Reihen zu verbinden, endlich der Reproduktion nach Regeln a priori, durch welches die Wahrnehmungen zu einem Bewusstsein verbunden werden und somit die Einheit der Apperzeption in Ansehung aller Erkenntnisse hergestellt wird[3]).

Diese dreifache Synthesis gehört allerdings dem empirischen Bewusstsein an und wird durch den inneren Sinn vermittelt, die Zeit, welche in derselben steckt, bleibt somit lediglich Funktion dieses Sinnes. Das aber ist ersichtlich, dass wir es hier mit einer Thätigkeit, dem Wirken einer Kraft zu thun haben, deren Wirkung eben jene Synthesis ist.

Kant legt jedoch dem empirischen Bewusstsein ein transzendentales, durch die Zeit, als Form des inneren Sinnes, nicht bedingtes Ich zu Grunde und, zu diesem gehörig, eine transzendentale, von der Sinnesthätigkeit unabhängige Einbildungskraft, d. h. das Vermögen der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand, welches als Grundvermögen der menschlichen Seele aller Erkenntnis a priori zu Grunde liegt[4]).

Hiernach besteht für Kant die Gewissheit des Zusammenhanges des vom Zeitsinn unabhängigen transzendentalen Ichs mit dem der Bestimmung durch die Zeit unterworfenen empirischen Bewusstsein durch das in der reinen Einbildungs-

[1]) S. 33 a. o. O.
[2]) S. 111 a. o. O.
[3]) S. 118—123 a. o. O.
[4]) S. 123 u. 124 a. o. O.

kraft gegebene Vermögen der Synthese. Ist das verbindende Glied dieses Zusammenhanges selbst als zeitlos zu denken, so gehört die Zeit allein der Sinnlichkeit als der Form des inneren Sinnes an. Das ist der Standpunkt der transzendentalen Ästhetik.

Indem jedoch in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe jenes verbindende Glied als eine Kraft, als Thätigkeit, als spontanes Geschehen, gekennzeichnet wird, kann von demselben die Zeit als zeitlicher Verlauf nicht ausgeschlossen werden.

H. Lotze behauptet[1]) und bestätigt es in der Metaphysik v. J. 1879, dass es ganz unmöglich sei, Zeitverlauf als eine Bedingung für das Zustandekommen einer Wirkung zu betrachten, sobald der vollständige Grund des Ereignisses gegeben sei. Aber auch der augenblickliche Eintritt eines Ereignisses bildet mit dem Zustande vor demselben ein Geschehen, einen Verlauf. Wirken ist das, was Ursache und Wirkung verbindet, die Thätigkeit des Veränderns. Das Wort Ereignis bedeutet nichts anders als dass etwas ist, was vorher nicht war; das aber ist — sobald wir absehen von aller Wahrnehmungsbestimmtheit dessen, was ist und nicht war — zeitlicher Verlauf.

Man darf auch nicht einwenden, die Zeit sei nur in der empirischen, nicht in der transzendentalen Einbildungskraft notwendig mitgegeben; denn es handelt sich nicht um zwei für sich seiende verschiedene Kräfte, sondern um einunddieselbe Kraft. Der zeitliche Verlauf kann auch in das Wirken oder Sein dieser Kraft nicht erst dadurch hineinkommen, dass es angeschaut wird, also durch den Sinn; denn der Sinn ohne Einbildungskraft giebt überhaupt keine Erkenntnis, was nachzuweisen hier grade die Absicht Kants ist. Wir finden vielmehr in der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe die logische Begründung der Behauptung, dass in der Reihe der Bedingungen, auf deren Erfüllung die Möglichkeit der Erkenntnis beruht, die Zeit nicht auf den Sinn, das eine Ende dieser Reihe beschränkt ist, sondern mittels der die ganze Reihe verbindenden Einbildungskraft sich weiter gegen das andere Ende, den Verstand, erstreckt; wie weit? das wird die Betrachtung des Denkens zeigen.

Kant teilt die oberen Erkenntnisvermögen ein[2]) in Verstand, Urteilskraft und Vernunft. Wie der Verstand das Vermögen der Regeln, so ist die Urteilskraft das Vermögen zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe oder nicht[3]). In der transzendentalen Doktrin der Urteilskraft[4]) wird zunächst die Möglichkeit gezeigt, wie reine Ver-

[1]) Grundzüge der Metaphysik v. J. 1867, § 49, S. 63.
[2]) S. 130 a. o. O.
[3]) S. 132 a. o. O.
[4]) S. 137 u. flgd. a. o. O.

standesbegriffe auf Erscheinungen überhaupt angewendet werden können, dass es hierzu ein Drittes geben müsse, das einerseits mit dem reinen Verstandesbegriff, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss. Diese vermittelnde Vorstellung muss rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellektuell (dem Denken angehörig), andererseits sinnlich sein. Diese Bedingungen werden erfüllt in der Subsumtion der Verstandesbegriffe unter die transzendentale Zeitbestimmung. KANT nennt dies das transzendentale Schema.

„Die Schemata sind nichts als Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung, endlich den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände[1]." „Die Kategorien sind, ohne Schemata, nur Funktionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert[2]."

Die Bedingung des Wirkens der Urteilskraft wird hierbei wiederum als eine Synthesis gekennzeichnet und zwar als eine Synthesis, welche die vom Verstande als rein intellektuelle Gebilde erzeugten Kategorien mit der Zeit, als dem in der Einbildungskraft enthaltenen — nach KANT — sinnlichen Faktor verbindet und hierdurch in die Einheit des Bewusstseins überführt.

Vorher[3]) sagt KANT erläuternd: „Das reine Schema der Grösse aber als eines Begriffes des Verstandes ist die Zahl, welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem (gleichartigen) zusammenfasst. Also ist die Zahl nichts anders, als die Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen einer gleichartigen Anschauung überhaupt, dadurch, dass ich die Zeit selbst in der Apprehension der Anschauung erzeuge."

Die Zeit wird vom Ich erzeugt. Dieses Ich kann nicht das empirische sein, denn als solches wäre es der Zeit unterworfen; es ist das transzendentale Ich gemeint, das Subjekt der reinen, transzendentalen Einbildungskraft. Hierbei aber erheben sich die Bedenken: Kann dieses Ich etwas hervorbringen, was nicht in ihm enthalten ist? Ist diese Hervorbringung nicht selbst schon etwas Zeitliches, ein Zeitverlauf?

[1]) S. 145.
[2]) S. 147.
[3]) S. 142/143 a. o. O.

Auch die Einbildungskraft ist uns nur mittels des inneren Sinnes gegeben, dessen Form die Zeit ist; die Zeit ist also erkenntnistheoretisch notwendige Bedingung der Einbildungskraft und doch soll diese jene hervorbringen? Diese Bedenken zeigen, dass in der Verstandesthätigkeit Sinn und Denken gar nicht zu trennen sind.

Kant selbst sagt: „Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen“ [1]). Ferner: „Wenn wir sie (Verstand und Sinnlichkeit) trennen, so haben wir Anschauungen ohne Begriffe, oder Begriffe ohne Anschauungen, in beiden Fällen Vorstellungen, die wir auf keinen Gegenstand beziehen können“ [2]).

Mit anderen Worten: es ist ohne logische Widersprüche nicht möglich, in der Verstandesthätigkeit die Spontaneität (des Denkens) von der Rezeptivität (des Sinnes) scharf zu trennen, und, wenn Kant in der transzendentalen Analytik diese Sonderung nichts destoweniger aufrecht erhält, so geschieht dies, um die Elemente klar herauszustellen, welche in der Verstandesthätigkeit zusammenwirken, und so den festen Grund zu gewinnen für die Grenzen, innerhalb deren der Verstand nur Erkenntnis schaffen kann. —

„Alle unsere Erkentnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welches nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen,“ heisst es in der transzendentalen Dialektik [3]). Die Vernunft aber ist das Vermögen der Prinzipien oder synthetischer Erkenntnisse aus Begriffen [4]). Den logischen Vernunftgebrauch kennzeichnet Kant: „In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel durch den Verstand; zweitens subsumiere ich ein Erkenntnis unter die Bedingung der Regel, endlich bestimme ich mein Erkenntnis durch das Prädikat der Regel, mithin a priori durch die Vernunft [5]). „Als eigentümlicher Grundsatz der Vernunft überhaupt wird sodann nachgewiesen: zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird“ [6]). — „Der transzendentale Vernunftbegriff aber geht jederzeit auf die absolute Totalität in der Synthesis der Bedingungen und endigt niemals als bei dem schlechthin, d. h. in jeder Beziehung Unbedingten“ [7]).

---

[1]) S. 247 a. o. O.
[2]) S. 258 a. o. O.
[3]) S. 298.
[4]) S. 299 u. 301 a. o. O.
[5]) S. 304 a. o. O.
[6]) S. 307 a. o. O.
[7]) S. 326.

Aus diesen Sätzen der Kritik der reinen Vernunft ist ersichtlich:

Die Vernunft ist ein Wirken, Thätigkeit, Spontaneität. Obgleich an diesem Wirken der Sinn in keiner Weise beteiligt ist, wird dies doch in der Darstellung des logischen Vernunftgebrauches unzweideutig als zeitlicher Verlauf gekennzeichnet. Hier wird also die Zeit vorausgesetzt, unabhängig vom inneren Sinn. Würde man einwenden, dass uns die Vernunftthätigkeit im Vernunftschluss nur deshalb als zeitlicher Verlauf erscheine, weil wir uns derselben nur mittelst des inneren Sinnes bewusst werden können, so würde damit auch die Vernunft dieser Form des inneren Sinnes unterworfen und anerkannt, dass die Zeit Bedingung des Denkens als einer Bewusstseinserscheinung ist.

Auch das Wesen der Vernunft ist Synthese, Vermögen der Zusammenfügung der Mannigfaltigkeit der Bedingungen zur Einheit des Unbedingten, zur Totalität der Synthesis.

Die absolute Totalität der Synthesis schliesst allerdings jede zeitliche „Bestimmtheit" aus, fordert vielmehr unendliche Zeit; denn eine unendliche Reihe kann nicht in Endlichkeit erfasst werden.

„Die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung und die ganze Reihe der letzteren führt gar nichts von Einschränkung durch die Zeit und keinen Begriff der Succession bei sich," heisst es auf S. 500 der Kritik d. r. V. Während der Vernunftschluss eine vollendete Wirkung der Vernunft bedeutet, kann die absolute Totalität der Synthese niemals vollendet werden. Die transzendentalen Ideen sind lediglich Prinzipien zu dem unentbehrlich notwendigen Gebrauch, den Verstand auf ein gewisses Ziel zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einem Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee, d. i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe nicht ausgehen, dennoch dazu dient, ihnen die grösste Einheit neben der grössten Ausbreitung zu verschaffen[1]). Dieses Ziel kann nie erreicht werden, denn absolute Totalität der Bedingungen kann im menschlichen Denken nicht gegeben sein; sie bleibt stets unvollendet.

Wird nun die Vernunftthätigkeit selbst zum zeitlosen Wirken, weil sie nach einem Ziele gerichtet wird, welches jenseits aller zeitlichen Bestimmtheit, sowohl der zeitlichen Beschränktheit wie der zeitlichen Ordnung, liegt, weil dieses

[1]) S. 644 a. o. O.

Wirken niemals vollendet werden kann? Muss dieses Wirken, weil es immer ein Werden bleibt, nicht ein zeitlicher Verlauf sein?

Kants Behauptung, dass die Vernunft selbst keine Erscheinung und gar keiner Bedingung der Sinnlichkeit unterworfen ist[1]) und dass die reine Vernunft als ein bloss intelligibeles Vermögen der Zeitform und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge nicht unterworfen ist[2]), ist mit der Forderung eines zeitlichen Verlaufes auch im Wirken der Vernunft wohl vereinbar, sobald wir unter dem zeitlichen Verlauf nicht die Zeit als Form des inneren Sinnes, nicht Zeitdauer und Zeitordnung, sondern die transzendentale Zeit verstehen, wie sie dem inneren Sinn als Bedingung seiner Möglichkeit im transzendentalen Ich zu Grunde liegt. Dieses, weil es das a priori des empirischen, durch den inneren Sinn vermittelten Bewusstseins ist, kann nur als dessen transzendentale Idee, als die Totalität aller Bedingungen des empirischen Bewusstseins, als die psychologische Idee im Bewusstsein bestehen. Das ist die Idee der Seele.

Kant behandelt dieselbe in den Paralogismen der reinen Vernunft[3]) und gelangt zu dem Ergebnis, dass die Begriffe der Substanz, der Einfachheit und der Persönlichkeit der Seele, als des Subjektes des Bewusstseins, zum praktischen Gebrauch als nötig und hinreichend beibehalten werden können, aber nicht als eine Erweiterung unserer Selbsterkenntnis gelten dürfen. In der Begründung wird ausgeführt: Die Identität des Bewusstseins ist nur eine formale Bedingung; in der numerischen Identität des Subjektes des Denkens kann doch, ohnerachtet der logischen Identität des Ichs, eine Umwandlung, ein Wechsel vorgegangen sein, der die substantielle Identität ausschliesst. Der Satz, dass Alles fliessend und nichts in der Welt beharrlich und bleibend sei, wird durch die Einheit des Selbstbewusstseins nicht widerlegt. Wir können niemals ausmachen, ob das Ich (ein blosser Gedanke) nicht ebensowohl fliesse als die übrigen Gedanken, die dadurch aneinander gekettet werden. Die Substanzialität der Seele kann auch nicht auf die Identität der Person gegründet werden, weil diese aus der Identität des Ich in dem Bewusstsein aller Zeit, darin ich mich erkenne, keineswegs folgt.

Hieraus müssen wir entnehmen: Das zeitlose Beharren des transzendentalen Ichs ist keine notwendige Behauptung

[1]) S. 553 a. o. O.
[2]) S. 551 a. o. O.
[3]) S. 341—366 d. K. d. r. V.

des empirischen Bewusstseins; auch wenn jenes als einfliessendes, als zeitlicher Verlauf, gedacht wird, enthält es doch alle Bedingungen des empirischen Bewusstseins.

Wir gelangen somit zu der Schlussfolge, Kants Ausführungen zur psychologischen Idee schliessen keineswegs aus, dass die im empirischen Bewusstsein als Zeitform (Zeitdauer und Zeitordnung) gegebene Zeit nicht auch im transzendentalen Subjekt desselben als unbegrenzte, unaufhörlich fliessende Zeit vorauszusetzen sei und dass demzufolge die Zeit nicht lediglich den rezeptiven, sondern auch den spontanen Bedingungen aller Erkenntnis angehöre. —

Die Kritik der reinen Vernunft lehrt empirische Realität der Zeit, d. i. deren objektive Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden können, streitet aber der Zeit allen Anspruch auf absolute und transzendentale Realität ab[1]). Das gilt zweifellos für die Zeit lediglich als Anschauungsform des inneren Sinnes, also für die zeitliche Bestimmtheit in Bezug auf Dauer und Folge. Indem wir jedoch aus der Kritik der reinen Vernunft nicht nur die Möglichkeit, sondern die Notwendigkeit entnehmen, der Zeit eine umfassendere Bedeutung, nämlich die der Wirkungsform alles spontanen Wirkens, einschliesslich der von aller Bestimmtheit durch den inneren Sinn freien Vernunft, und in der Zeit als fliessender Zeit oder zeitlichem Verlauf eine Bedingung alles bewussten Seins überhaupt zu sehen, werden wir der Zeit auch die transzendentale Realität nicht versagen dürfen, gleichgültig ob wir der Zeit auch in dieser Bedeutung empirische Realität beilegen oder nicht.

In der Besprechung der Antizipationen der Wahrnehmung heisst es, nachdem Raum und Zeit als kontinuierliche Grössen dargestellt wurden: „Dergleichen Grössen kann man auch fliessende nennen, weil die Synthesis (der produktiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Kontinuität man besonders durch den Ausdruck des Fliessens (Verfliessens) zu bezeichnen pflegt“[2]).

[1]) S. 35 u. 36 a. o. O.
[2]) S. 170 a. o. O.

Hiermit wird nicht nur die Kontinuität des Raumes auf die Kontinuität der Zeit zurückgeführt, es wird auch die Kontinuität der Zeitanschauung auf diejenige Eigentümlichkeit der Zeit, als Form des inneren Sinnes, begründet, welche man als das Fliessen zu bezeichnen pflegt. Also ist die fliessende Zeit in der von KANT allein ins Auge gefassten Zeit als Bedingung jeder möglichen Erfahrung, in der empirischen Realität der Zeit mit enthalten.

„Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Seyn (in der Zeit) anzeigt. Negation, dessen Begriff ein Nichtseyn (in der Zeit) vorstellt" — sagt KANT[1]).

Die Zeit ist hiernach Voraussetzung (Bedingung) sowohl der Realität wie der Negation. Der Begriff des Seins ist eben nur möglich in der Zeit. Die Zeit ist das Umfassende, welches nicht nur das Sein, sondern auch das Nichtsein in sich schliesst. Von einer empirischen Realität der Zeit kann daher nur die Rede sein, sie kann nur gedacht werden, wenn unter Zeit etwas verstanden wird, was sein oder auch nicht sein kann, nämlich eine ganz bestimmte Einschränkung der Zeit, in welcher im reinen Verstandesbegriffe die Realität allein möglich ist.

Unter der Zeit im Sinne des reinen Verstandesbegriffes ist somit etwas anderes zu denken als unter der Zeit, von deren empirischer Realität gesprochen werden kann; letztere kann nur eine durch das Denken bedingte Bestimmtheit ersterer sein. Das bedeutet: die empirische Realität der Zeit ist nur möglich unter der Voraussetzung einer alles Sein und alles Nichtsein umfassenden Zeit; die empirische Realität der Zeit ist nur möglich auf der Grundlage der transzendentalen Zeit, als der Bedingung aller Realität.

Wir befinden uns hier im Einklang mit der Auffassung H. LOTZES, wenn derselbe in seiner Metaphysik[2]) darauf hinweist, wie der Gedanke, auch die Zeit sei nur Form oder Erzeugnis des Vorstellens, doch dem Vorstellen selbst den Charakter einer Thätigkeit oder mindestens eines Geschehens nicht nehmen könne, dessen Begriff sinnlos erscheinen würde ohne die Voraussetzung eines Zeitverlaufs, der seinem Ende gestattet, sich vom

[1]) S. 143 a. o. O.
[2]) Zweiter Teil des Systems der Philosophie. 1879. S. 280.

Anfang zu unterscheiden. Wie somit die Zeit nicht bloss ein Erzeugnis psychischer Thätigkeit, sondern zugleich die Bedingung für die Ausübung der Thätigkeit sei, durch welche sie als Erzeugnis gewonnen werden soll, und wie die Vorstellung jedes Wechsels unmöglich scheine ohne wirklichen Wechsel im Vorstellen.

Nun ist ja die Zeit an sich, das reine Verfliessen, nichts, was Empfindung sein kann, vielmehr bloss Form des Geschehens überhaupt; die Realität der Zeit setzt daher einen Empfindung erregenden Faktor voraus, ein Wirken, dessen formale Bestimmtheit die Zeit ist.

Dieser Gedanke findet mittelbare Bestätigung im Schlusssatz des Kapitels von der Antizipation der Wahrnehmung[1]):

„Es ist merkwürdig, dass wir an Grössen überhaupt a priori nur eine einzige Qualität, nämlich die Kontinuität, an aller Qualität aber (dem Realen der Erscheinungen) nichts weiter a priori als die intensive Quantität, nämlich, dass sie einen Grad haben, erkennen können, alles übrige bleibt der Erfahrung überlassen".

Die Kontinuität als einzige Qualität a priori aller Grössen wird von Kant, wie oben gezeigt, als das Fliessende, d. i. als die Zeit bezeichnet. Der Grad oder die intensive Grösse alles Realen in den Erscheinungen kann weder aus der Anschauung noch aus dem Denken hergeleitet werden, sondern nur aus einem in aller Empfindung wirkend enthaltenen Faktor, auf den auch Kant hinweist, indem er, wie nachgewiesen wurde, die Funktionen des Verstandes und der Vernunft als Handlungen kennzeichnet, alle Spontaneität an wirkende Kräfte (Einbildungskraft, Urteilskraft, Erkenntniskraft) knüpft und bei allen Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis ein Vermögen zu wirken, d. i. Energie, voraussetzt.

Unser Bewusstsein enthält indes nicht nur das Erkenntnisvermögen, sondern auch das eines hiervon deutlich unterschiedenen Wirkens, dessen mannigfache Gestaltung als Kraft, Trieb, Wille, sich zugleich als ein spontanes und einheitliches Wirkungsvermögen, d. i. als Energie darstellt, sowie nicht minder Intensität, Verschiedenheit des Grades, in sich schliesst, wie „in allen Erscheinungen die Empfindung und das Reale, welches ihr an den Gegenständen entspricht"[2]).

[1]) S. 176 a. o. O.
[2]) S. 166 a. o. O.

Prof. Riehl[1]) behauptet zwar im Anschluss an Hume, dass wir in keinem Falle eine Kraft wahrnehmen, sondern in jedem Falle auf Kraft oder Wirksamkeit schliessen. Das kann aber nur für die objektive Kraftvorstellung gelten. Unseres subjektiven Wirkungsvermögens (Energie) sind wir uns unmittelbar bewusst. Riehl nennt es Innervationsgefühl; aber der Name thut nichts zur Sache. Aufmerksamkeit, Anspannung, Anstrengung sind Bewusstseinserregungen, die wir, ebenso wie ihre negativen Werte, Zerstreutheit, Abspannung, Ermüdung, dem Grade nach deutlich unterscheiden.

Trieb, Kraft, Wille sind Erscheinungen; das Reale, welches ihnen in der Empfindung entspricht, ist die Energie, ebenso wie Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft, Erscheinungen sind, denen als Reales die Energie der Sinnesthätigkeit und des Denkens enstpricht. Ziehen wir von diesen Erscheinungen alles ab, was lediglich der anschauenden und denkenden Erkenntnis angehört, so bleibt nichts übrig als der verschiedene Grad der Energie.

Die Quelle dieser Energie liegt ausserhalb aller möglichen Erkenntnis, denn alle Erkenntnis setzt deren Wirken voraus. Welches Wort wir zu ihrer Bezeichnung wählen, ist nebensächlich; Kant nennt das Gemüt die geheimnisvolle Quelle des inneren Sinnes; er setzt das Gemüt als Ausdruck für das einheitliche Reale aller Empfindungsgestaltung. In diesem Sinne können wir sagen: Alle auf das Gemüt zurückzuführenden Erscheinungen finden ihre synthetische Einheit in einem Vermögen des Wirkens, d. i. in der Energie des Gemütes, und sie sind bedingt durch die Zeit als die Form des inneren Sinnes. Einheit der Energie in der Zeit wird somit zum Grunde aller empirischen Erkenntnis und alles empirischen Seins und Wirkens.

Wollen wir diesen empirischen Grund als einen transzendentalen begreifen, so müssen wir das abstreifen, was lediglich dem Selbstbewusstsein angehört: die Einheit und die zeitliche und räumliche Bestimmtheit der Sinnlichkeit; es bleibt sodann als transzendentale Bedingung alles Seins und Wirkens das, auch von aller zeitlichen Bestimmtheit (Zeitdauer und Zeitordnung) losgelöste, reine Wirkungsvermögen, die in unaufhörlichem Flusse, ohne Anfang und ohne Ende,

[1]) Im 1. Band des philosophischen Kritizismus. S. 109.

ohne jede zeitliche oder räumliche Begrenztheit wirkende Energie; in dieser aber ist die Zeit als transzendentale Realität eingeschlossen.

Indem wir so der Zeit das Prädikat der Realität erteilen, nicht als einer für sich seienden Wirklichkeit, sondern als derjenigen logischen Bestimmtheit, mit welcher die transzendentale Wirklichkeit in unserem Bewusstsein wirksam wird, gelangen wir wieder zur Uebereinstimmung mit der Ausführung Lotzes[1]), wonach die Zeit nicht die Bedingung des Wirkens ist, sondern das Wirken erzeugt, aber nicht als ein bleibendes reales Produkt, das irgendwie flösse oder die Dinge beeinflusse, sondern als die subjektive Auffassungsform, während die Succession des Wirkens selbst, welche dieselbe möglich macht, die eigenste Natur des Wirklichen sei.

Aus dem Bewusstwerden der Energie entspringt der Grundsatz von dem Grade alles Realen in der Erscheinung; aus dem Bewusstwerden des Verfliessens der Zeit der Grundsatz von der Kontinuität aller Grössen, d. h. von der Kontinuität der Zeit als Bedingung der Kontinuität jeder Grösse. Auch der Kontinuität der Zeit ist transzendentale Realität beizulegen. Das bedeutet: aller zeitlichen Bestimmtheit, sei es Zeitdauer oder Zeitordnung, liegt die kontinuierlich fliessende Zeit zu Grunde, von der jene die durch Anschauung und Denken bedingten Erscheinungsformen sind.

Soll jedoch die transzendentale Realität der Zeit nicht ausschliesslich logische Wirklichkeit bleiben, so muss sie im bewussten Sein und Wirken irgendwie gegeben sein, unabhängig vom Denken und vom inneren Sinn; wir müssen uns der Zeit bewusst sein als eines kontinuierlichen Bandes, welches alles das, was der innere Sinn als Empfindungen, Gefühle, Vorstellungen, Gedanken und Handlungen zusammenhängend oder auch nicht zusammenhängend, entstehend und wieder verschwindend, dem Bewusstsein liefert, umfassend verbindet. Denn aus der Kontinuität der Zeit innerhalb der einzelnen Bewusstseinszustände folgt noch nicht deren kontinuierlicher Zusammenhang. Dieser wird erst dadurch möglich, dass er im Bewusstsein a priori als zeitliche Kontinuität gegeben ist, als die Gewissheit der, unabhängig von dem besonderen

[1]) Metaphysik S. 300.

Inhalt an Empfindungen, verfliessenden Zeit, welche alle Lücken des bewussten Seins gleichsam erfüllend schliesst.

Wenn wir aus traumlosem Schlafe erwachen, wenn nach bewusstlosem Zustande das Bewusstsein zurückkehrt, so wissen wir sehr wohl, dass wir geschlafen haben, dass für unser Bewusstsein leere, inhaltlose Zeit den augenblicklichen vom letzten Bewusstseinszustand trennt. Wir unterscheiden bei gleicher Zeitdauer den schnelleren und langsameren Verlauf der Zeit, weil sie dort mit mehr oder mannigfaltigerer Erregung des inneren Sinnes erfüllt ist, hier weniger Bewusstseinserregungen enthält. Das erweist, dass die Zeit, soweit sie nur dem innerem Sinne entspricht, einer hiervon unabhängigen umfassenden gleichartigen Kontinuität angehört, welche durch den inneren Sinn nicht erschöpft wird.

Endlich fordert auch die Thatsache, dass unser denkendes Erkennen über die Grenzen der empirischen Zeit, sowohl in der Richtung auf verflossene wie auf kommende Wirklichkeit weit, ja unbegrenzt weit, hinauszugehen vermag, notwendig als Bedingung ihrer Möglichkeit, das Gegebensein einer Kontinuität der Zeit, welche die Kontinuität im inneren Sinn ins Unermessliche hinein fortführt.

Die Zeit, welcher wir transzendentale Realität beilegen, ist die Bedingung aller Anschauung und kann daher durch Anschauung nicht gegeben sein oder erkannt werden. Das nimmt denjenigen Bedenken die Beweiskraft, welche gegen die transzendentale Realität der Zeit aus der durch den inneren Sinn vermittelten Anschauung entnommen werden.

Wenn z. B. O. Liebmann[1]) ausführt, dass Succession, also Zeit, nur dann möglich sei, wenn etwas einander succediert, und dass, wenn jedes Subjekt der Aufeinanderfolge fehle, die Aufeinanderfolge gänzlich wegfalle; schliesslich unter Berufung auf Leibnitz, Berkeley und Aristoteles feststellt, dass die Zeit nichts ist, sobald wir absehen von der Ideenfolge in unserem Geist; — so gilt dies wohl für die Zeit als Form des inneren Sinns, nicht aber für die Zeit, welche ebensowohl Bedingung des inneren Sinns wie notwendig ist, um jene Sätze zu denken. Soll jedoch der Satz gelten, dass für uns nichts sein kann, was nicht durch den inneren Sinn unserem Bewusstsein vermittelt wird, dann ist eben alles, was für das Bewusstsein überhaupt ist, in der Zeit oder bedingt durch die Zeit. Dann giebt es entweder gar keine Realität oder nur Realität in der Zeit und die Zeit wird Bedingung a priori aller Realität.

Liebmann stützt seine Ablehnung der transzendentalen Realität der Zeit auch auf die Annahme einer vollkommenen (All-)Intelligenz, welche nach Analogie und als vollendete Hyperbel der menschlichen Intelligenz zu denken ist und vermöge ihrer räumlich-zeitlichen Allgegenwart oder Schrankenlosigkeit, wegen ihrer absoluten Respizienz und Prospizienz den gesamten Weltprozess mit einem einzigen Blicke überschaue[2]). Diese Voraussetzung, ebenso wie die weiterhin[3]) als denkbar bezeichnete zeitlose Weltlogik, steht jedoch im Widerspruch mit der Kritik der reinen Vernunft, welche den konstitutiven Gebrauch transzendentaler Ideen (dazu gehört auch die absolute Intelligenz und die zeitlose Weltlogik) nicht zulässt[4]).

---

[1]) Analysis der Wirklichkeit, Ausg. v. 1900. S. 107/108.
[2]) S. 109 a. o. O.
[3]) S. 205 a. o. O.
[4]) S. 619 u. 644 der K. d. r. V.

Das Unbedingte kann im menschlichen Bewusstsein niemals als solches erfasst werden; aller Bewusstseinsinhalt ist bedingt. Das Unbedingte oder Absolute ist ein negativer Erkenntniswert, der Ausdruck für das, was unsere Intelligenz nicht ist und nicht sein kann.

Allintelligenz nach Analogie und als vollendete Hyperbel der menschlichen Intelligenz bedeutet: sich das Bedingte unbedingt denken. Der schrankenlose Raum ist kein Raum mehr, und der Weltprozess hört auf ein Prozess zu sein, wenn er mit der absoluten Respizienz und Perspizienz eines Augenblickes verknüpft wird. Logik ist Form des Denkens und ohne die Thätigkeit des Denkens nichts; Thätigkeit aber bedeutet ein Geschehen in der Zeit; zeitlose Weltlogik ist ein Widerspruch in sich.

Nicht einmal der Gedanke $y^2 = 2px$, mittelst dessen der Blick des Mathematikers den unendlichen Verlauf einer Parabel ebenso zusammenfasst, wie eine schrankenlose Intelligenz den gesamten Weltprocess mit einem einmaligen, aber ewigen Anblick und Gedanken[1]), ist ohne zeitlichen Verlauf zu denken, ebensowenig wie das Auge eine Figur ohne Bewegung aufzufassen vermag. Und wenn es an der bezeichneten Stelle weiter heisst: „wie der ungeübte oder langsam denkende Kopf nur mühsam und allmählich jene logische Schlussreihe denkt, die der geniale Geometer fast simultan durchschaut, so entwickelt sich die reale Kausalreihe, welche von der absoluten Intelligenz einmal für alle Mal sub specie aeternitatis überblickt wird, für eine endliche Intelligenz, wie die des Menschen, in zeitlicher Längenausdehnung allmählich ab" — so werden hier einmal zwei verschiedene Grade der Intelligenz, die aber beide einen zeitlichen Verlauf bedeuten (denn fast simultan ist eben nicht simultan), das andere mal zeitlicher Verlauf und zeitlose Anschauung auf einander bezogen, also zwei ganz verschiedene Verhältnisse, deren vergleichende Verknüpfung eine beweisende Erkenntnis nicht zu geben vermag.

Wenn ferner die psychologische Untersuchung zu dem Ergebnis kommt, dass unser Zeitbewusstsein nichts ursprünglich Gegebenes, vielmehr ein durch anschauende Erfahrung vermitteltes Denkprodukt sei, so gilt dies doch nur für das empirische Zeitbewusstsein, nicht aber für die transzendentale Wirklichkeit als die Bedingung der Möglichkeit jeder Erfahrung. Der Umstand, dass die wissenschaftliche Forschung diese Wirklichkeit nirgends nachzuweisen vermag, hebt die Notwendigkeit nicht auf, das Vorhandensein einer solchen vorauszusetzen. Daran ändern auch die Ergebnisse der eingehenden Untersuchungen Eugen Posch's[2]) nichts; diese setzen ein Vernichtetwerden und Neubildung von Bewusstseinselementen voraus, sowie das Fortbestehen eines Reizzustandes des Nervensystems ohne den zugehörigen äusseren Eindruck; Vernichtetwerden, Neubildung, Fortbestehen sind aber doch nur sprachliche Bilder für die Grundthatsache des Geschehens, der wir jedenfalls die subjektive Wirklichkeit des Wechsels oder der Veränderung im Substrat der Bewusstseinserregung zuerkennen müssen, ganz unabhängig davon, wie dies sonst zu denken sei.

Wird jedoch dieser Wechsel — wie es bei Posch der Fall ist — lediglich als Quale einer Eigenschaft des Subjektes, nämlich des Erinnerungsvermögens aufgefasst und dieses Subjekt als ein zeitloses, d. h. in Unveränderlichkeit beharrendes begriffen, so wird damit allerdings der zeitliche Verlauf ausgeschaltet, aber dem in Unveränderlichkeit beharrenden

[1]) Analysis d. W. S. 358.

[2]) Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung, 6 Artikel im 23. und 24. Jahrgang dieser Zeitschrift.

Subjekt der Wechsel als Eigenschaft beigelegt, was doch wohl ein Widerspruch ist.

Auch Prof. RIEHL erkennt der Zeit Realität zu, aber objektive nicht subjektive Wirklichkeit. Er sagt im bewussten Gegensatz zu KANT[1]) „Uns vielmehr erscheint das Bewusstsein als das beharrliche, als das sich im Wechsel identisch Setzende und Wissende, der Wechsel dagegen als das zunächst Aeusserliche und durch die Erfahrung Aufgedrungene. Durch die vereinigte Vorstellung der Simultaneität und der Succession ergiebt sich erst die Zeitwahrnehmung." Ferner[2]): „Der Begriff der Succession aber ist (ebenso wie der der Koexistenz) von realer Bedeutung, weil er aus der bestimmten Mannigfaltigkeit der Empfindungen abstrahiert wird und nicht aus irgend einer Form des Bewusstseins entspringt."

Hier wird die Einheit auf das beharrliche, sich im Wechsel identisch wissende Bewusstsein bezogen, und es werden zwei Wirklichkeiten als Bedingungen des bewussten Seins und Wirkens vorausgesetzt: das als beharrend erscheinende Bewusstsein und der Wechsel der äusseren Dinge.

Beharrung und Wechsel schliessen einander als Wirklichkeit aus; ist die Wirklichkeit Beharrung, dann ist aller Wechsel Schein und ebenso umgekehrt. Unsere Erfahrung enthält freilich beides, aber das Beharren immer nur in zeitlicher Begrenztheit; sobald wir deren Mass gross genug greifen, stellt sich überall die Veränderlichkeit des Beharrenden heraus; unser eigenes Sein, selbst in seiner Erweiterung zum menschlichen Sein überhaupt, ist hiervon nicht ausgeschlossen. Die Wirklichkeit des Wechsels kann als Beharrung erscheinen, die Beharrung als Wirklichkeit jedoch schliesst den Wechsel auch als Erscheinung aus. Daraus folgt, dass die Einheit des Bewusstseins auf dessen Wirken, auf die bewusste Thätigkeit zu beziehen ist, nicht jedoch auf das beharrende ruhende Sein desselben.

Die Erscheinungen als Inhalt unseres Bewusstseins hängen auch nicht ab zugleich von der Beschaffenheit der Sinnesthätigkeit und von der Form der Reize, welche diese Sinnesthätigkeit zur Auslösung bringen[3]), sondern von der Fähigkeit der Sinne, auf Reize gestaltend zu reagieren. Reize, welche die Grenzen der Fähigkeit der Sinne, Reize gestaltend aufzufassen, überschreiten, werden gar nicht oder undeutlich aufgefasst, oder sie zerstören zeitweise oder dauernd das bewusste Sein. Wohl mag sich unsere Sinnesentfaltung und Thätigkeit im Laufe langer Generationsfolge gewissen dauernden Reizen und deren Wirkungsformen angepasst haben, das erschüttert aber die Thatsache nicht, dass die äussere Wirklichkeit nur in den Formen und in der Gestalt in das Bewusstsein treten kann, welche ihr die gegenwärtige Organisation und Thätigkeit der Sinne verleiht. KANT hat i. d. K. d. r. V. zur Widerlegung des Skeptizismus darauf hingewiesen, dass notwendig eine transzendentale Materie aller Gegenstände als Dinge an sich vorausgesetzt werden müsse, welche an den Erscheinungen als etwas Beharrliches und als ein von allen unseren Vorstellungen unterschiedenes äusseres Ding der Empfindung entspricht. Hieraus folgert RICHL[4]), dass die Dinge selbst wirklich mit ihren Erscheinungen simultan sind und weiter: „wenn nun aber die Simultaneität reale Bedeutung ausser dem Bewusstsein hat, warum sollte nicht auch die Succession diese Bedeutung haben können? Warum sollen die Dinge selbst

[1]) Philos. Kritizismus, II. Bd., 1. Teil, S. 131.
[2]) S. 73 ebendaselbst.
[3]) RIEHL a. a. O. II. Bd. 2. Teil S. 30.
[4]) a. o. O. II. Bd. 1. T. S. 30.

stationär und nur ihre Erscheinungen im Bewusstsein in einem Zeitlauf auseinander gezogen sein?"

Nun behauptet aber KANT keineswegs, dass jeder Erscheinung eines Dinges auch in der transzendentalen Wirklichkeit ein Ding entsprechen müsse, sondern allein eine transzendentale Wirklichkeit für die Materie, welche jedoch nicht Objekt der Erkenntnis sein und weder durch sinnliche Anschauung noch durch Schlussfolge bezüglich der Art ihres Seins vorgestellt werden könne. Simultaneität und Succession haben aber nur dann einen Sinn, wenn sie auf bestimmbare Dinge, auf Objekte der Erkenntnis bezogen werden.

Simultan ist eine Mehrheit von Wahrnehmungen, für welche eine Unterscheidung nach ihrer zeitlichen Bestimmtheit nicht besteht; Simultaneität enthält auch keine Folge oder zeitliche Ordnung, überhaupt kein Merkmal zeitlichen Charakters. Die Simultaneität als einen Modus der Zeit zu bezeichnen, war für KANT zulässig, weil ihm die Zeit nur als Form des inneren Sinnes in Betracht kam. Für die Zeit als Vorstellung bedeutet jedoch die Simultaneität eine zweite Dimension, also eine Konkurrenz mit dem Raumbegriff.

Der Umstand, dass in der menschlichen Anschauung vielfache, oft durchgängige Uebereinstimmung besteht, findet seine Erklärung in der Uebereinstimmung der Organisation und der Sinnesfunktionen; sie besteht aber auch nur soweit, als diese gegeben ist. Es kann daraus umsoweniger die Behauptung begründet werden, dass uns die Empfindungen nach ihrer formellen Bestimmtheit durch die äusseren Dinge aufgedrungen würden, als die nähere Prüfung eine volle Uebereinstimmung der Menschen in der sinnlichen Auffassung der Dinge und Vorgänge wohl niemals bestätigt.

Nach alledem erscheint die objektive Wirklichkeit doch weniger geeignet, die transzendentale Realität der Zeit zu begründen als die subjektive.

Die Kritik der reinen Vernunft beantwortet die Frage, wie ist überhaupt Erfahrung möglich? Sie sucht die im Bewusstsein auffindbaren Bedingungen der Möglichkeit der anschauenden wie der denkenden Erfahrung zu erfassen und klarzulegen; das Vermögen der Anschauung und des Denkens setzt sie als gegeben voraus. Von diesem zugleich rezeptiven oder formgebenden und spontanen oder hervorbringenden Vermögen ausgehend, wird die Möglichkeit objektiver Erkenntnis begründet und zugleich deren Grenze gezogen.

Wenn hierbei die Zeit lediglich dem rezeptiven, nicht aber auch dem spontanen Vermögen zugerechnet wird, so ist dies erklärlich, weil das letztere ebenso wie ersteres nur bezüglich der Art seines Wirkens untersucht, im übrigen aber als gegeben behandelt wird. Die Spontaneität und die

transzendentale Realität der Zeit sind indes der Kritik der reinen Vernunft nicht fremde Elemente; sie liegen als unaufgeschlossene Fächer in ihr, auf welche die Untersuchung notwendig stösst, sobald sie die dort zu Grunde gelegten wirkenden Faktoren nicht mehr als gegeben, sondern als solche begreift, die zu ergründen bleiben.

Die Geschichte der Erziehung in soziologischer Beleuchtung.

II.

Von **Paul Barth**, Leipzig.

Inhalt:

Der Übergang von der gentilen zur ständischen Gesellschaft bei der Hellenen, den Mexikanern und Peruanern, Indern, Persern, Semiten, Ägyptern, Chinesen, Japanern. Die entsprechenden Erscheinungen in der Erziehung, mit Ausnahme der hellenischen Erziehung.

Alle sozialen Zustände, die wir bisher betrachtet haben, sind als Naturformen der Gesellschaft zu bezeichnen. Was die Familie und die Sippe (Gens) zusammenhält, ist, neben dem Geschlechtstriebe und dem Geselligkeitstriebe die wirkliche oder vermeintliche Blutsverwandtschaft ihrer Mitglieder. Aus Sippen (Geschlechtern) setzt sich der Stamm, aus Stämmen das Volk zusammen. Alle Angehörigen eines Volkes glauben sich blutsverwandt, meist von einem oder wenigen gemeinsamen Ahnen herstammend. So die Germanen von den drei Söhnen des Mannus[1]), die Hellenen von den drei Söhnen des Hellen: Aiolos, Doros und Xuthos. Es ist also ein durchaus spontanes, natürliches Band, das die Gesellschaft auf dieser Stufe bindet.

Ebenso ist die gleichzeitige Weltanschauung eine Summe durchaus spontaner Vorstellungen, die aus der Wahrnehmung der umgebenden Natur sich unwillkürlich der Seele des primitiven Menschen aufdrängen. Die animistische Deutung der Naturvorgänge, die Hineinlegung eines dem eignen ähnlichen Ichs in dieselbe ist so unausweichlich, dass sie auch heute noch bei den in Unterscheidung und Abstraktion erzogenen

[1]) Vergl. Tacitus, Germania K. 2.

Kulturmenschen, sich mit psychologischem Zwange vollzieht, der Wind, die Blume, sogar das Schiff oft in Gedanken und darum auch in der Sprache als lebende Wesen behandelt werden. Der Animismus ist durchaus kunstlos, vom psychologischen Mechanismus erzeugt. Aus dem Spiele der Phantasie, ohne bewusste Absicht, erwächst auch die Bereicherung des Animismus mit menschlichen Schicksalen der Götter, durch die er zum naturalistischen Polytheismus wird. Diesen fanden wir oben bei den Indern der Zeit der Veden, bei den homerischen Griechen und bei den Germanen. Er ist aber ähnlich, wenn auch nicht so überaus reich, wie bei den Griechen, bei den Indianern Nordamerikas entwickelt[2]), überhaupt bei jedem der geschichtlichen Völker auf derjenigen Kulturstufe, die Morgan die Oberstufe der Barbarei nennt.

Indessen das Band der blossen Naturtriebe genügt bei einer gewissen Höhe der Entwicklung nicht mehr. Wahrscheinlich ist es das Streben nach unbeschränktem Privatbesitz an Grund und Boden, was den Geschlechtsverband auflöst. Die Ehe ist allmählich streng monogamisch und lebenslänglich geworden. Jedenfalls hat nur eine Frau die Rechte der Ehefrau, Sklavinnen, die der Mann haben kann, sind ihr nicht ebenbürtig. Die eheliche Zuneigung ist individueller, damit fester geworden, zugleich notwendigerweise die Liebe zu den Kindern gewachsen. Daraus entsteht der Wunsch, ihnen möglichst reichen Besitz zu hinterlassen, zunächst an beweglichen Gütern, dann aber auch an einem Ackerstücke, welches grösser sein soll als das, welches das Geschlecht nach gleichem Rechte jedem Genossen zuteilt, und zwar nach einem solchen Besitze, der nicht mit dem Tode der Besitzer, wie bisher an das Geschlecht zurückfiele, sondern den Kindern erhalten bliebe.

Einen solchen Übergangszustand finden wir bei den homerischen Griechen. Noch besteht der Geschlechtsverband,

[2]) Vergl. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, I[2], Freiburg i. B. und Leipzig, 1897, S. 31. Longfellows Gedicht Hiawatha ist die Darstellung der indianischen Mythologie.

der, wie wir oben gesehen haben, die Männer auch im Kampfe vereinigt, immer noch ist er die Grundform des sozialen Lebens. Ein ungeselliger Mensch wird ἀφρήτωρ[1]) genannt, d. h. ein solcher, der Mitglied einer „Phratrie", die ursprünglich auch „Geschlecht"[2]) bedeutet, nicht ist, oder zu sein nicht verdient. Noch lebt zwar nicht das ganze Geschlecht in einem Hause, wohl aber mehrere verwandte Familien[3]), genau wie in der noch jetzt bestehenden „Brüderschaft" (Zadruga) der Südslaven. Noch pflügen — ein Zeichen der Flurgemeinschaft — die Männer zugleich das Ackerfeld[4]).

Aber schon hat der König ein grosses Landgut, das er mit Lohnarbeitern oder Sklaven bearbeitet[5]), selbst noch aller landwirtschaftlichen Arbeit kundig und sie ausübend[6]), aber doch ausserhalb des Geschlechtsverbands stehend, nur andere Könige als seines Gleichen betrachtend.

So entstehen allmählich verschiedene Klassen grösseren oder kleineren Besitzes im Volke, die an Besitz Gleichen fühlen sich unter einander näher, als ihren Geschlechtsgenossen, da sie die gleichen Anschauungen und Ziele des Lebens haben, sie werden endlich zu besonderen Ständen, indem die Gesetzgebung, die Verschiedenheit der Klassen

---

[1]) Il. IX, 63.

[2]) O. Schrader, Sprachvergleichung und Urgeschichte, 2. Aufl. Jena 1890, S. 575: „*Φρατρία*" kann ursprünglich kaum etwas anders als *πάτρα* (Familie) in seiner erweiterten Bedeutung nämlich das Geschlecht bedeutet haben.

[3]) So die Söhne und Töchter des Priamos mit ihren Gattinnen und Gatten. Il. VI, 243 ff.

[4]) Il. XVIII, 541 ff.

[5]) Vergl. die Ernteszene auf dem Schilde Achill's, Il. XVIII, 550 ff. und darüber handelnd: R. Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus und Sozialismus, I, München 1893, S. 27 ff. Der hier erwähnte *βασιλεύς*, dem das *τέμενος* gehört, muss, wie Pöhlmann S. 30 bemerkt, nicht grade der König des Volkes, es kann auch ein Häuptling eines Geschlechts sein. In dem kleinen Scheria giebt es (Od. VIII, 390 f.) ausser Alkinoos noch 12 *βασιλῆες*, in dem kleinen Ithaka ebenfalls „viele" (Od. I, 394 f.), aber das Krongut des Königs war das Vorbild für jeden anderen sich nach ihm entwickelnden Landbesitz.

[6]) Od. XXIV, 219 ff.

anerkennend, ihnen verschiedene Rechte und Pflichten dem Staate gegenüber zuweist.

Der Staat selbst erweitert sich, indem er mannigfachere Aufgaben übernimmt. In der Geschlechterzeit hat er nur eine Aufgabe, die Abwehr der Gewaltthat, die von aussen dem Ganzen droht, den Krieg; die Gewaltthat im Innern, die ein Volksgenosse gegen den andern ausübt, rächt das Geschlecht. Nun aber übernimmt der Staat diese Rache, da das Geschlecht sich auflöst, er wird Verfolger der Verbrecher und ausserdem stellt er sich noch andere Aufgaben, wie wir sehen werden. So wird die Gesellschaft aus einem natürlichen, spontanen ein künstliches, vom bewussten zielsetzenden Willen geformtes Gebilde. So hatten in Attika sich längst verschiedene Besitzklassen ausgebildet: die Eupatriden, die Geomoren und die Demiurgen[1]), während dem Namen nach der alte Geschlechtsverband noch bestand und wohl Familien aus den verschiedensten Vermögensklassen vereinigte. Solon erst hob die alte, auf dem Sippenverbande ruhende Gliederung der Gesellschaft ganz auf, indem er neue Phylen einführte, die, den alten geographisch zusammenhängenden gegenüber, Bewohner der verschiedensten Landschaften vereinigten, also durchaus künstliche Gebilde waren. Ausserdem ordnete er das attische Volk in vier Klassen, die dem Staate im Kriegsdienst wie in Leistungen des Friedens je nach dem Vermögen verschieden hohe Opfer zu bringen, demgemäss auch verschieden bemessene Rechte auszuüben hatten.

Aber es giebt noch einen zweiten Weg, der über das bloss Naturwüchsige hinausführt. So mächtig die Götter sind, wenn die gewaltigen Naturmächte göttlich gedacht werden, so sind sie doch zunächst nur in privaten Dingen wichtig. Bei Homer sind sie im Begriffe, auch auf Volks-

[1]) Vergl. Holm, Geschichte Griechenlands I, Berlin 1886, S. 457. „Demiurgen" sind hier nicht bloss Handwerker, sondern besitzlose Lohnarbeiter überhaupt, Geomoren = Ackerbauer, Eupatriden = Adlige, d. h. grosse Grundherren.

sachen Einfluss zu nehmen: Sie ergreifen Partei für die Troer oder für die Achäer. Aber es giebt keinen Stand, der von Volkswegen den Kult der Götter pflegte. Wo im allgemeinen Interesse der Beistand der Götter nötig ist, wendet sich der König durch Gebet und Opfer an sie, sonst werden die religiösen Pflichten erfüllt durch einzelne Priester oder durch die Angehörigen einer Familie, der die Pflege eines vom Volke anerkannten Heiligtums anvertraut ist[1]), ohne dass jedoch diese Priester in irgendwie erkennbarer Verbindung mit einander ständen. Da aber Gemeinsamkeit der Pflicht die Menschen einander näher bringt, so ist es natürlich, dass allmählich die Priester mit einander in Verbindung treten und wie die Besitzer gleichen Vermögens einen besonderen Stand bilden. Bei den Hellenen und den Römern ist dies nicht geschehen, die priesterlichen Funktionen werden bei ihnen als Leistungen für den Staat betrachtet, und wie alle anderen, jährlich wechselnden oder lebenslänglichen, jedenfalls aber gewählten Beamten aufgetragen, so dass ein priesterliches Beamtentum sich nicht aussondern kann. Dagegen geschieht dies frühe auf zwei anderen Schauplätzen der Kultur, in Asien und in Amerika.

Die rote Rasse hat in Amerika an zwei Stellen eine lange Entwickelung gehabt, und in gewissem Sinne die blosse Naturform der Gesellschaft überschritten, in Mexiko und in Peru. In Mexiko war ein Volk von Norden eingewandert und hatte die eingeborenen Stämme tributpflichtig gemacht. Es nahm auf der Hochebene von Anahuac seinen Sitz, von dem aus es die umliegenden Stämme beherrschte.

Dieses Volk lebte noch ganz und gar in der Geschlechterverfassung. Die Spanier, die diese nicht verstanden, haben in ihren Berichten daraus genau nach dem Vorbilde ihres Vaterlandes, wie es zur Zeit der Entdeckung Mexikos war, eine ständische Gesellschaft mit monarchischer Spitze gemacht[2]). Morgan aber hat nachgewiesen, dass die Azteken einer der drei

[1]) So war das Priestertum der Athene in Eleusis erblich im Geschlechte der Eumolpiden, die Athene der Akropolis von Athen war den Butaden anvertraut. Vergl. fustel de coulanges, la cité antique, 13. éd., Paris, 1890, S. 140.

[2]) Vergl. Morgan, die Urgesellschaft, deutsche Uebers. S. 157.

Element, ausserordentlich entwickelungsfähig. Darum muss man daran festhalten, dass mit der Bildung einer vom übrigen Volke abgesonderten Priesterklasse die blosse Naturform der Gesellschaft überschritten ist.

Ähnlich wie in Mexiko verhält es sich im zweiten Kultur-Zentrum der roten Rasse, in Peru. Hier ist ein Volk eingewandert, an dessen Spitze ein bevorzugtes Geschlecht steht, das der Inkas[1]). Diese nennen sich Kinder des obersten Gottes, der Sonne[2]), ähnlich wie bei Homer die Könige sich „von Zeus abstammend" nennen. Die Angehörigen dieses Geschlechts bilden zugleich die Priesterschaft des Sonnengottes[3]), sie vereinigen in sich die weltliche und geistliche Herrschaft über die unterworfenen Völker.

Diese leben noch in der urwüchsigen kommunistischen Verfassung. Die spanischen Quellen und nach ihnen auch Prescott unterliegen hier derselben Täuschung wie in Bezug auf die Verhältnisse Mexikos. Sie halten den Kuraka, das Haupt eines Geschlechts, für einen westeuropäischen Feudalherrn[4]). Seinen ganz verschiedenen, durchaus demokratischen Charakter aber offenbart die in demselben Atem überlieferte Thatsache, dass der Kuraka oft gewählt wurde, ganz wie der Geschlechtshäuptling eines anderen Indianerstammes[5]). Wenn wir ferner hören, dass die „Gemeinde" dem neu verheirateten Paare das Haus baute und das der „Gemeinde" zugewiesene Land jedes Jahr nach der wechselnden Zahl der Familienmitglieder unter die Familien neu umgeteilt wurde[6]), so haben wir alle wesentlichen Kennzeichen der Gentilverfassung vor uns. Ueber ihr erhebt sich, ohne den vorgefundenen Bau aufgelöst zu haben, die Aristokratie des Geschlechts der Inkas. Ihnen ist ein Teil des Bodens eigen, ein anderer Teil der „Sonne", d. h. der Priesterschaft, und alles dieses Inka- und Priesterland muss vom Volke ebenso wie sein eigenes bebaut werden[7]). So war das Leben des Peruaners arbeitsvoll, aber von einer „zermalmenden Tyrannei", wie H. Spencer die Verfassung des alten Peru nennt[8]), kann hier ebenso wenig wie auf sonstigen frühen Stufen der Gesellschaft die Rede sein. Es gab zwar keinen Reichtum im Volke, aber auch keine Armut und Not[9]). Die ganze Lebensweise war, wie Prescott sagt, dem Geiste des Volkes durchaus angemessen[10]), wurde also nicht als drückend gefühlt, sondern war mit Zufriedenheit verbunden.

---

[1]) Prescott, history of the conquest of Peru, Paris 1847, S. 6 ff.
[2]) Prescott, S. 4 f., S. 43.
[3]) Prescott, S. 61.
[4]) Prescott, S. 22.
[5]) Prescott, a. a. O.
[6]) Prescott, S. 28.
[7]) Prescott, S. 29.
[8]) The man versus the state, 9. ed. London 1886, S. 42.
[9]) Prescott, S. 36, S. 101 ff.
[10]) S. 37; auch S. 100: „the government of the Incas, however arbitrary in form, was in its spirit truly patriarchal."

Wenn so bei den klassischen Völkern die Entstehung der Vermögensklassen, also eine ökonomische Umwälzung, bei den amerikanischen Völkern die Entstehung des Priesterstandes, die wohl auf politische Ereignisse, auf Eroberungskriege zurückgeht, über die blossen Naturgebilde der Gesellschaft hinausgeführt hat, so ist auf andern geschichtlichen Gebieten auch beides zugleich, eine ökonomische und eine religiöse Veränderung zu beobachten, nämlich bei den Kulturvölkern Asiens, wenngleich deren Ursachen und Ergebnisse anders als in Amerika und im klassischen Altertum sich darstellen.

Was zunächst die ökonomischen Verhältnisse betrifft, so muss man wohl das Geschlecht, das letzte und dauerhafteste der von der Natur geschaffenen sozialen Gebilde in ganz Asien sich vorstellen nach Analogie der indischen Dorfgemeinde, die noch jetzt besteht, jeder Familie ihren Anteil an der Dorfmark zuweist, für gemeinsame Bebauung sorgt, jeder Familie auch das ihr zukommende Wasser zuteilt und noch von dem aus fünf Ältesten bestehenden Dorfrate, seltener von einem Häuptling regiert wird[1]). Für die Zeiten, in denen die Veden und die grossen Epen entstanden, bilden die Dorfgemeinden das ganze Volk. Es giebt nur einen einzigen Stand, den der Ackerbauer. Aber durch die Kämpfe um das Land bildet sich ein neuer Stand, die Krieger, auch eine neue Art der Niederlassung, die Stadt, das befestigte Lager des Fürsten[2]). Gleichzeitig[3]) vollzieht sich in dem zu religiösem Denken und Träumen geneigten Volke eine Umwandlung seines Glaubens. An die Stelle Indras, des mächtigsten Gottes der Veden, tritt Brahma, der Schöpfer des Weltalls, die erhaltenden Götter vereinigen sich in Vischnu, die zerstörenden Naturmächte in Çiwa. Das

[1]) Vergl. H. S. Maine, Village Communities in the East and West, 5. ed. London 1887, S. 109f., 122f., und Lavleye, das Ureigentum, deutsch von K. Bücher, S. 59ff.

[2]) Maine, a. a. O. S. 118f.

[3]) Wahrscheinlich um 800 v. Chr. beginnt die Dreigötterlehre des Hinduismus allmählich Fuss zu fassen. Chantepie de la Saussaye II, S. 119.

Wissen von den Göttern wird komplizierter, desgleichen die Ordnung ihres Dienstes, das Ritual der Gebete, der Opfer, Büssungen etc. Während im altvedischen Zeitalter der König nicht bloss Führer des Volkes im Streite, sondern auch Sänger und Priester beim Opfer war[1]), bedarf es dazu nun einer besonderen Vorbildung und schliesslich der Lebensthätigkeit eines ganzen Menschen, es befestigt sich der schon in den letzten Zeiten der Veden entstandene[2]) priesterliche Beruf und damit ein besonderer Priesterstand. Neben den drei so abgegrenzten Ständen der Ackerbauer, der Krieger, der Priester bilden den vierten, falls sie nicht als ausserhalb aller Stände befindlich betrachtet werden, die unterworfenen Ureinwohner des Landes, die Sudras, die Sklaven der drei anderen Stände. In den Gesetzbüchern der Inder, z. B. dem des Manu, erscheinen die drei Stände als lebenslänglich, vererbt, unüberbrückbar von einander getrennt, kurz in dem Sinne, in dem wir von Kasten sprechen.

Einen ähnlichen Gang wie bei den Indern hat die Gesellschaft bei allen asiatischen Völkern genommen. Ihre Gesetzgebung bezeichnet überall den Übergang von der Geschlechtsverfassung zu einer ständischen Gliederung, gleichzeitig die Erhebung ihrer Götter von blossen Naturwesen zu sittlichen Mächten. Wie die indischen, so sind

---

[1]) S. Lefmann, Geschichte des alten Indiens, Berlin 1890, S. 134.

[2]) Chantepie de la Saussaye II, S. 42f. Auch L. von Schroeder, Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwickelung, Leipzig 1887, S. 153: „Es war natürlich, wenn die alten Priester- und Sängerfamilien, unter denen vornehmlich die Kunde der Lieder und Opfer gepflegt wurde, z. B. die Vasishṭhas, Kuçikas, Atris, Gâutamas u. dgl. m. sich als ein geistlicher Adel dem übrigen Volke gegenüber mehr und mehr bewusst wurden und sich von demselben absonderten. Es war ebenso natürlich, wenn die zahlreichen kleinen Fürstenfamilien mit ihrem ritterlichen Anhang sich als ein besonderer Stand, als ein ritterlicher Adel zusammenschlossen. Die übrigen arischen Inder hiessen wie früher „das Volk“ (viç), und der einzelne dazu gehörige ein „Volksgenosse“ oder Vâiçya. Dass man endlich die dunkle, nichtarische Bevölkerung, soweit sie sich dem arisch-indischen Staatsverbande eingefügt, resp. untergeordnet hatte, als eine besondere Menschenklasse von den Ariern unterschied, muss uns fast als selbstverständlich erscheinen. Von den unübersteiglichen Schranken zwischen diesen Ständen, sowie insbesondere von der Verworfenheit der untersten Schichten der Bevölkerung ist im Yajurveda nirgends die Rede.“

die persischen Arier ebenfalls in Stände gegliedert, in Priester, Krieger und Bauern[1]).

Von den semitischen Völkern erleben die Israeliten diese soziale Fortbildung zur Zeit ihrer Gesetzgebungen, über die wir freilich nur, soweit sie das judäische Königreich betreffen, Näheres wissen. Das Deuteronomium, das um 621 vor Chr. entstand, schafft einen Priesterstand. Jehovah, vorher der Gott des Gewitters, eine Naturmacht von nicht rein sittlicher Bedeutung, wird nun der Hüter der sittlichen Gebote, der Belohner der Guten, der Verfolger der Schlechten. Neben dem Priesterstande, der sich nach Analogie eines Geschlechtes organisiert und sich zum Ahnherrn Lewi, einem Sohn Jakobs giebt, muss noch ein Stand der „Obersten" angenommen werden, den der babylonische Eroberer ebenso wie die Priester hinwegführt, um das Volk der führenden Männer zu berauben[2]). Nach der Rückkehr werden die Priester, an deren Spitze der Hohepriester steht, und die Ältesten (wohl dieselben, wie die hinweggeführten „Obersten") die regierende Gewalt der Juden und bleiben es in allen inneren Angelegenheiten auch unter der römischen Herrschaft[3]). Ähnliches finden wir bei den Südsemiten Asiens, den Arabern. Vor Muhammed leben sie, nach Sippen geordnet, ohne Priesterstand[4]), nach seiner Gesetzgebung erheben sich über den bestehenbleibenden Sippen ein Stand der Priester der Ulemas[5]) und ein Stand der Krieger[6]).

Die reine Gentilverfassung des einzigen hamitischen Volkes, das geschichtliche Bedeutung hat, der Ägypter, ist in das Dunkel der Vorgeschichte gehüllt. Wo sie uns in geschichtlicher Zeit entgegentreten, sind sie schon in Stände geteilt: Priester, Vornehme, Volk. Den triumphierenden

[1]) Vergl. W. Geiger, Ostiranische Kultur im Altertum, Erlangen 1882, S. 477.
[2]) 2. Buch der Könige XXIV, 14.
[3]) Lippert, a. a. O. II, 191.
[4]) Vergl. Lippert, a. a. O. II, S. 295.
[5]) Lippert, a. a. O. S. 298.
[6]) Vergl. A. von Kremer, Kulturgeschichte des Orients, II, Wien 1877, S. 189 f.

König Sethosis I. empfangen laut des Textes einer Darstellung „die Priester und die Grossen, die Vorsteher des Doppellandes Ägypten[1])."

Endlich finden wir bei den mongolischen Kulturvölkern ebenfalls eine ständelose Zeit der blossen natürlichen Organisation der Gesellschaft, nach ihrer Gesetzgebung aber Rangunterschiede. Bei den Chinesen beharren wie überall im Orient die Sippen, doch tritt innerhalb derselben ein allerdings nicht erblicher, sondern immer neu zu erwerbender Kriegs- und ein Friedensadel hervor, der sogar eine besondere Sprache, die Mandarinensprache (z. B. ohne r) sprechen muss[2]).

Der alte Kommunismus löst sich auf, die Götter erlangen eine ethische Bedeutung, wenngleich sich kein besonderes Priestertum herausbildet. Derselbe Prozess vollzieht sich in der Geschichte der Japaner[3]).

Dieser Übergang von der gentilen zur ständischen Gesellschaft ist der wahre Anfang der Kultur. Man hat andere Fortschritte für wichtiger erachtet. Die deutsche Geschichtsschreibung machte früher mit der Erfindung der Schrift den tiefsten Einschnitt in die Gliederung der Geschicke der Menschheit, mit ihr liess man die eigentliche Geschichte beginnen, die eben nur durch schriftliche Überlieferung möglich sei, während man die voraufgehende Zeit der mündlichen Überlieferung als blosse „Vorgeschichte" betrachtete. Morgan hat den Gebrauch der Schrift ebenfalls als Merkmal der beginnenden Zivilisation bezeichnet, doch scheint er die gleichzeitige Entstehung des Staates, der die Menschen nach anderen Prinzipien als nach der Blutsverwandtschaft gruppiere, für noch wichtiger zu halten.

In der That ist ja die Gesellschaft eine Gesamtheit von Willenseinheiten. Ihr Zusammenhang ist zunächst ein mehr unbewusster, auf den Instinkten beruhender. Das be-

[1]) Nach Lippert, a. a. O. I, S. 509.
[2]) Küffer, Geschichte von Ostasien, Leipzig 1859, S. 118. E. J. Simcox, Primitive Civilisations, London 1897, II, S. 23.
[3]) F. O. Adams, history of Japan, London 1874, I, S. 12, S. 15.

wusste logische Denken wendet sich zuerst nur auf äussere Objekte, auf die Beherrschung der Natur durch technische Erfindungen, erst spät auf die Art und Weise des Zusammenhanges der Gesellschaft selbst. Dieser wird Gegenstand des bewussten Denkens in der Gesetzgebung. Der Gesetzgeber ist der erste, wenn auch nicht theoretische, doch praktische Soziologe. Damit ist eine ganz neue Bahn eröffnet. Denn das Wesentliche der Gesellschaft, eben der soziale Zusammenhang, ist nicht mehr dem natürlichen, naiven Denken überlassen, sondern dem bewussten, logischen, wissenschaftlichen Nachdenken, das so viel reicher und schöpferischer als das natürliche ist, wie die Wissenschaft an Fruchtbarkeit für das Leben das zufällige „Finden" übertrifft. Jedes Gebiet des sozialen Lebens wird fortan die „Hebung" verspüren, die der Geist bewirkt. Es wird gedeihen und fortschreiten in demselben Masse, als es ihn walten lässt, und in demselben Masse sinken und verfallen, als es sich seinem Walten entzieht.

Mit der Umwandlung der gentilen Gesellschaft in eine ständische muss die Erziehung ebenfalls eine Umwandlung erleiden. Wie alle sozialen Beziehungen und Verrichtungen wird auch sie von nun an mit grösserer Bewusstheit ihres Zweckes und ihrer Mittel betrieben werden. Was ihre Form, ihre äussere Organisation betrifft, so kann man jetzt, da es eine Arbeitsteilung giebt, besondere gesellschaftliche Organe der Erziehung zu finden erwarten, in Bezug auf ihren Inhalt aber ist es möglich, dass nicht alle Stände die gleichen Ziele zu erreichen streben, sondern in Zucht, Unterweisung, Unterricht und Belehrung jeder sich eine andere Aufgabe stellt.

Wenn wir mit den von den Naturformen der Gesellschaft am wenigsten entfernten Rassen beginnen, so müssen wir zunächst die Mexikaner und die Peruaner ins Auge fassen.

Was die Mexikaner betrifft, so wird ihre Erziehung von Letourneau[1]) — ohne Angabe der soziologischen Ur-

[1]) a. a. O. S. 171.

sachen, deren er sich nicht bewusst ist — folgendermassen richtig gekennzeichnet: „die physische und moralische Aufzucht der Kinder war nicht mehr dem Zufalle der Spiele, der spontanen Nachahmung und der sozialen Umgebung überlassen.“ Dass damit eben in der Erziehung der Geist, das bewusste Wollen an Stelle des unbewussten Geschehens tritt, sieht Letourneau nicht.

Die Kinder des herrschenden Volkes, der drei Stämme, wurden von den Priestern erzogen. Unterweisung empfingen sie zunächst in der Familie, mit zehn Jahren wurden sie auch der Zucht unterworfen und für Ungehorsam bestraft[2]). Die Knaben mussten vom dreizehnten Jahre an Holz holen und fischen, die Mädchen mahlen, kochen, weben. Nach vollendetem fünfzehnten Lebensjahre wurden alle Knaben und Mädchen den Priestern übergeben. Die Kinder der Häuptlinge wurden dabei von denen des Volkes getrennt, die auch früher in die Priesterschule eintraten. Die Lehrfächer dieser Priesterschulen scheinen für die Kinder des Volkes nur religiöse gewesen zu sein, religiöse Tänze, Gesänge und Heldenlieder[3]). Ausserdem wurden alle Zöglinge zu produktiver Arbeit, zum Ziegelmachen, Bauen, zur Ausschachtung von Gräben und Kanälen angehalten. Die Kinder des Adels hingegen lernten die Bilderschrift, die bei den Mexikanern im Gebrauch war, die Astronomie, religiöse, heroische und geschichtliche Hymnen und die Gesetze ihres Landes. Wie bei Homer, müssen sie auch die Kunst der Rede pflegen, die für den regierenden Teil des Volkes sehr wichtig ist. Neben diesem wissenschaftlichen Unterrichte der religiösen Belehrung, der Unterweisung im Reden erwerben sie gleichzeitig alle kriegerischen Fertigkeiten. Fasten und erhöhte Anstrengung waren die Mittel der sehr strengen Zucht, der sie unterworfen waren. Nach dem zwanzigsten Jahre etwa widmete sich ein Teil dieser Jugend den weltlichen

[2]) Letourneau S. 174.
[3]) Letourneau S. 175ff.

Geschäften, dem Kriege und dem Ackerbau, ein Teil dem Priesterstande. Dieser Teil blieb unverheiratet und lebte in besonderen, die Tempel umgebenden Gebäuden.

Was die Mädchen betrifft, so erhielten die Töchter des Volkes ihre Erziehung nur in der Familie. Die Töchter des Adels aber wurden von den Priesterinnen, die neben den Priestern, wie diese, unverheiratet, in der Nähe der Tempel lebten, erzogen und lernten dort Übung der weiblichen Tugenden, besonders der Keuschheit, Ehrerbietung gegen Ältere und Geschicklichkeit in den besonderen weiblichen Handwerken und Kunstgewerben. Wenn diese Erziehung beendet war, so verheirateten sie sich oder wurden Priesterinnen. Die Zucht war auch hier, wie bei den Knaben, strenge. In Gegenwart Älterer wagten die Kinder kaum zu sprechen.

Während in Mexiko ein ganzes Volk, das der drei Stämme, sich zum Herren tributpflichtiger Stämme gemacht hatte, ist es in Peru nur ein Geschlecht, das über eine ganze Anzahl der Quichua-Stämme die Herrschaft ausübte. Dieses Geschlecht der Inkas oder Sonnensöhne war aber reich genug an Mitgliedern, um den Unterthanen gegenüber die Rolle eines regierenden Standes zu spielen. Die Erziehung bleibt darum bei den Unterworfenen im Naturzustande, d. h. der Familie überlassen, nur für die Inkasöhne ist sie öffentlich organisiert[1]). Die Inkas waren allein Priester, ein Teil von ihnen auch Lehrer, „Amautas", ein Amt, das, wie es scheint, vom priesterlichen getrennt war[2]). Sie lehrten den jungen Inka die Thaten der Vorfahren, die Quipu-Schrift, die Dichtungen, die die Lehrer selbst verfasst hatten, den Kriegsdienst und die priesterlichen Zeremonien, da ja einige der Inkas Priester werden mussten. Mit einer sehr langen und strengen Initiation, die trotz aller Härte festlichen Charakter hatte, schloss im 16. Lebensjahre die Erziehung ab[3]).

---

[1]) Letourneau S. 200.
[2]) Letourneau S. 200.
[3]) Letourneau S. 207.

Eine gewisse Ähnlichkeit mit der Kultur Mexikos und Perus hat die des Jesuitenstaates von Paraguay. Hier hat sich im hellen Lichte der geschichtlichen Zeit der Vorgang wiederholt, der in Mexiko und Peru zur Bildung eines regierenden Standes geführt hatte. Was den Eingebornen gegenüber in Mexiko der Stamm der Azteken, in Peru das Geschlecht der Inkas, das waren in Paraguay den eingebornen Guarani-Stämmen gegenüber die eingewanderten Jesuiten. Diese fanden das Volk in derselben Verfassung, die die Azteken in Mexiko, die Inkas in Peru antrafen. Die feste soziale Einheit war die Gens, an deren Spitze der Häuptling, von den Spaniern „Kazik" genannt, stand[1]). Mehrere Gentes bildeten einen Stamm. Das ganze Volk wurde nun von den Jesuiten, als einem regierenden Priesterstande, beherrscht. Die Kaziken, die Geschlechtshäuptlinge, waren ihre „Corregidores", Unterbeamten[2]). Der Grund und Boden, desgleichen die Herden waren Gemeineigentum der Gens, Gebrauchseigentum an beweglichen Gütern und Arbeit wurde einem jeden zugewiesen[3]). Wer seine zugeteilte Arbeit nicht verrichtete, erlitt Prügelstrafe. So wurde das ganze Volk als unerzogen betrachtet, einer im eigentlichsten Sinne patriarchalischen Behandlung unterworfen. Erst recht ward die Erziehung der Jugend vom regierenden Stande organisiert. Da aber dieser der Kultur des alten Europa entsprungen war, so musste der Inhalt dieser Erziehung reicher sein als derjenige, der, bei den Azteken und Peruanern, dem amerikanischen Boden allein entsprossen war. Alle wurden im Katechismus unterrichtet, der in die Sprache der Guarani übersetzt worden war und im geistlichen Gesange, die Begabteren lernten lesen und schreiben, beides nach dem lateinischen Alphabet. Die tüchtigsten der Kinder wurden später neben den Geschlechtshäuptern zu Korregidoren gemacht[4]). Aber diese ganze Kultur war eben von aussen den Indianern herangebracht worden, und, da die Jesuiten den ersten Grundsatz jeder Erziehung, die Selbstthätigkeit zu wecken, nicht befolgt hatten, so schwand alle diese äusserlich angeklebte Bildung, als sie, infolge der Auflösung des Ordens, genötigt wurden, ihre Hand von ihren Zöglingen zurückzuziehen[5]). Nur der europäische kunstmässige Gesan geistlicher Hymnen, den die Eingebornen Paraguays noch heute verstehen[6]), wie er das erste war, das sie lernten, ist ein letzter Nachklang ihres Bemühens in des Worts eigentlichster Bedeutung.

Bei den Indern entsprang, wie wir oben sahen, die ständische Gliederung des Volkes einem zweifachen Grunde, sowohl der sozialen Arbeitsteilung, wie der Entstehung eines Priesterstandes. Die Erziehung wird hier eine verschiedene je nach dem Stande, dem das Kind zugehört. Eine öffentliche Organisation der Erziehung giebt es nicht, in ihrer

---

[1]) Vergl. Gothein, der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay, Leipzig 1883, S. 34. Gothein nennt Kazik den Häuptling eines Stammes; doch ist dies nach seinen eigenen Ausführungen ungenau.
[2]) a. a. O. S. 46.
[3]) a. a. O. S. 33—35.
[4]) a. a. O. S. 44.
[5]) a. a. O. S. 61.
[6]) a. a. O. S. 31.

Form also ändert sich nichts gegenüber der Vergangenheit[1]). Wohl aber ändert sich ihr Inhalt. Während in der Periode der Veden wohl für alle Kinder des Volks Unterweisung in den Fertigkeiten des Krieges und des Friedens die Hauptsache ist, werden die kriegerischen Fertigkeiten jetzt spezifisches Vorrecht der Kinder des Kriegerstandes. Die Söhne der Brahmanen lernen den Inhalt der religiösen Bücher, besonders der Puranas und was sonst an Kenntnissen, besonders astronomischen und medizinischen, vorhanden ist, teils von ihrem Vater, teils vom „Guru", einem ganz besonders gelehrten Brahmanen, meist einem im Walde lebenden Einsiedler. Er schliesst seinen Unterricht und seine Belehrung mit der Mitteilung der „heiligen Worte", die man nicht zu oft wiederholen, jedenfalls aber keinem Mitgliede einer anderen Kaste verraten darf[2]). Zur Erziehung der priesterlichen Kaste ist auch zu rechnen, dass die Bajaderen der Tempel lesen, singen und tanzen lernen, während die Frauen der anderen Kasten sich dieser Künste schämen, nur der häuslichen Verrichtungen kundig sind[3]). Die Brahmanen üben ihre Lehrthätigkeit teils umsonst, unterhalten sogar, wenn die Geschenke der Fürsten reichlich fliessen, noch ihre Schüler, teils nehmen sie Lohn von ihren Schülern. Die Kasten der Ackerbauer und der Unterworfenen (der Sudra) haben keine Erziehung, die sich über diejenige der Naturformen der Gesellschaft erhöbe.

Bei den Juden ist, wie wir oben gesehen haben, seit der Gesetzgebung des Esra der Priesterstand der herrschende. Ein Unterricht der Erwachsenen im „Gesetz" fand bald nach Esra mehrmals in der Woche statt[4]). Gleichzeitig bestanden auch Schulen für Knaben, in denen wohl das Lesen der Thorah geübt wurde. Und zwar gilt dies sowohl von Jerusalem als auch von der jüdischen Diaspora in den

[1]) Die heutigen von Letourneau S. 394 erwähnten Elementarschulen, die allerdings nur insofern öffentlich sind, als sie jedes Kind gegen Schulgeld aufnehmen, sind Nachahmungen der europäischen Kultur.

[2]) Letourneau S. 391.

[3]) Letourneau S. 394.

[4]) Letourneau S. 360/61.

hellenischen Städten, von dieser wohl noch mehr, da bei den in der Zerstreuung lebenden Juden die Religion das feste einigende Band bildete. Diese Knabenschule (Beth Hassepher) war allgemein; seit Josua Ben Gamla, der 62—65 n. Chr. Hoherpriester war, war ihr Besuch für alle Kinder Zwangspflicht[1]). Die besondere ständische Bildung des Priesterstandes, der Rabbiner, wurde in einem höheren Kursus (Beth Hammidrasch), der erst das Schreiben einschloss, überliefert[2]). So finden wir hier durch den herrschenden Stand Form und Inhalt der Erziehung bestimmt. Sie ist allgemein für alle Kinder des Volkes und sie ist ausschliesslich religiös.

Dies wiederholt sich genau bei den Arabern, seitdem sie einen herrschenden Priesterstand haben. Überall in der islamitischen Welt ist seitdem die niedere Schule, der Kuttâb, eingerichtet, in der ein Fiki, ein Laienmönch, unterrichtet, durch die Gaben der Schüler oder aus den Einkünften einer Moschee unterhalten, oft selbst des Lesens und Schreibens unkundig, bloss mündlich, nach dem Gedächtnis den Koran lehrend, oft auch Lesen und Schreiben und einiges Rechnen damit verbindend[3]). Die Zucht ist streng, durch körperliche Strafen aufrecht erhalten[4]). In grösseren Städten giebt es, den höheren theologischen Schulen der Juden entsprechend, theologische Hochschulen, die „medresseh", deren Ort immer eine Moschee ist. Da der Koran nicht bloss für das religiöse, sondern auch für das weltliche Recht die einzige Quelle ist, so sind diese „arabischen Universitäten" zugleich Rechtsschulen. Der Stand der Geistlichen bildet zugleich den Stand der Richter. Und da er von griechischer Astronomie und Medizin einiges aufnahm, so wurden auch diese Fragmente der griechischen Wissenschaft in einigen der Hoch-

[1]) G. Baur, Jüdische und muhammedanische Erziehung in K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung II, 1, Stuttgart 1892, S. 559.

[2]) Wenn Letourneau (S. 364f.) als die drei Klassen des Beth Hammidrash angiebt: Mikra Mishnah und Gemarah, und die erste als das griechische μικρά, die kleine, auffasst, so ist dies ein Irrtum. Der Name kommt her vom hebräischen Kara lesen und bedeutet „Leseschule".

[3]) Letourneau S. 333f.

[4]) 335/36.

schulen gelehrt. Die Zucht bleibt auch auf dieser Stufe streng. Die von der Sitte gebotenen äusseren Zeichen der Ehrerbietung gegen den Lehrer sind sehr lebhaft und häufig.

Der Kultur der Semiten sehr ähnlich ist diejenige der Hamiten. Zu der Zeit, wo die alten Ägypter in die Geschichte eintreten, sind sie, wie wir oben gesehen haben, über die natürliche Verfassung der Gesellschaft schon hinaus, haben sie schon eine Priesterkaste, neben anderen ständischen Gliederungen. Auch bei ihnen finden wir durch den Priesterstand eine allgemeine, öffentliche Erziehung organisiert, die freilich nicht der Religion, sondern dem praktischen Leben insofern diente, als sie die wegen der jährlichen Überschwemmungen sehr nötige Vermessungskunde zum Gegenstande hatte[1]). Neben dieser allgemeinen Erziehung giebt es innerhalb der verschiedenen Stände eine Vorbereitung auf den väterlichen, auf das Kind zu vererbenden Stand, die aber wohl der Familie anheimfällt. Was von wissenschaftlicher Erkenntnis in Astronomie, Medizin und anderen Wissenschaften erreicht war, desgleichen die Kunst des Lesens und Schreibens, blieb wohl Monopol der Priesterkaste[2]), bis in den letzten Zeiten der politischen Selbständigkeit die „Vornehmen" Anteil daran zu nehmen begannen.

Von der mongolischen Welt Asiens sind wesentlich nur die Chinesen und Japaner hier zu betrachten, weil alle andern mongolischen Völker — von einigen Ausstrahlungen der europäischen Kultur abgesehen — von jenen beiden alles angenommen haben, was sie über die Barbarei emporhob.

Die Religion der Chinesen hat zwar den blossen Naturalismus überschritten, aber, wie bei den klassischen Völkern, doch zu keinem Priesterstande geführt. Doch haben sich, wie wir oben sahen, zwei Mandarinenkasten gebildet, die Mandarinen des Krieges und des Friedens. Eine vom Staate organisierte Erziehung giebt es nur für die Kinder der Mandarinen. Sie hat zwei Stufen: Die Mittelschule, die

[1]) Letourneau S. 306.
[2]) Letourneau S. 313.

sich im Hauptorte eines Distrikts befindet, und die klassischen Schriften, besonders drei des Konfucius und eine des Mencius lehrt. Die in diesen Schulen vorgebildeten Jünglinge unterwerfen sich verschiedenen Prüfungen, um die drei Grade zu erreichen, von denen der höchste die Mandarinenwürde verleiht, d. h. zu einem staatlichen Amte berechtigt. Mandarin des Krieges wird man ebenso erst nach drei Prüfungen, die sich auf physische Geschicklichkeit und Kenntnis des Kriegswesens beziehen[1]).

Das elementare Schulwesen ist Privatsache, es wird eine Anzahl Schriftzeichen, Rechnen und Gesang gelehrt. Der Lehrer wird von den Schülern bezahlt.

Die japanische Gesellschaft hat nicht eine Aristokratie der Bildung, sondern eine Aristokratie des Besitzes. Trotzdem war das Erziehungswesen dem chinesischen ganz gleich, wie überhaupt die japanische Kultur eine Kolonie der chinesischen war, bis europäische Ideen nach Japan eindrangen[2]). Die elementare Bildung war ganz den Familien überlassen, die mehrere zusammen einen Lehrer annahmen; — nur die Erziehung der — wie in China — weltlichen Aristokratie war vom Staate organisiert. Der ganze Kursus bestand aus drei Stufen: Die erste lehrt die oben erwähnten vier Bücher der Chinesen, und nach ihnen erst Lesen, Schreiben und Rechnen. Die zweite Stufe umfasst Geschichte, Rhetorik, weitere Ausbildung in chinesischer Schrift, Arithmetik und Geographie, ausserdem körperliche Übungen. Die oberste Stufe, nur durch je eine Hochschule in Kioto und Yedo und durch mehrere in der Provinzhauptstadt vertreten, lehrte Theologie und Moral, besonders nach den chinesischen Klassikern, ausserdem die chinesische Sprache und Schrift in systematischer Weise, desgleichen die Sprache und Schrift der Japaner. Die Frauen wurden in Japan besser gebildet als in China. Während die Chinesinnen nur häusliche Geschäfte lernten, lernten die Japanerinnen fast alle wenigstens ein wenig lesen und schreiben.

[1]) Letourneau, S. 254 ff.
[2]) Letourneau, S. 247 ff.

Wie diese alte Erziehung eine Nachahmung der chinesischen ist, so ist die neue, die in den letzten Jahrzehnten teils organisiert wurde, teils noch organisiert wird, eine Nachahmung derjenigen des modernen Europa, von der später zu sprechen sein wird.

Berichtigung.

In seinem Referat über Mellins Marginalien und Register zur Kr. d. r. V. (diese Zeitschrift XXVI 4, S. 456) spricht E. Marcus einen allgemeinen Zweifel aus, „ob nicht auch Mellin hie und da die subtile Schärfe Kants verfehlt“ habe. Er führt zur Begründung an, dass ihm „allerdings nur eine einzige Stelle“ aufgefallen sei, und beanstandet das Marginale 943. Dort heisst es: „In der Transzendentalphilosophie ist diese Subreption gewöhnlich und unvermeidlich, daher kann hier der apagogische Beweis nicht erlaubt sein.“ Kant habe hier nur von „transzendentalen Versuchen“ der spekulativen Dogmatiker gesprochen und habe mit seiner Methodenlehre die „von ihm neubegründete Transzendentalphilosophie gar nicht treffen wollen.“

Kant bestimmt durch die Kritik die Idee der Transzendentalphilosophie zum ersten Male, aber er selbst spricht von einer „Transzendentalphilosophie der Alten“ und sagt auch in den Prolegomenen, dass was seiner Zeit diesen Namen führe, eigentlich ein Teil der Metaphysik sei; der Einwurf würde also Mellins Ausdrucksweise im Vergleich zu Kant gar nicht treffen. — Es könnte nur die Frage sein, ob Kant sein Verbot der apagogischen Beweise auf Fragen der transzendentalen Dialektik einschränken, oder auch auf die transzendentale Ästhetik und Analystik erstrecken wollte. „Wie sich von selbst versteht, will Kant in seiner „transzendentalen Methodenlehre“ die Anforderungen an die Transzendentalphilosophie feststellen. Der Hinweis von Marcus auf eine andere Stelle (766, 2. Aufl.) übersieht vollständig, dass sie einen Abschnitt abschliesst und sich nur auf ihn bezieht.

„Von der eigentümlichen Methode einer Transzendentalphilosophie lässt sich aber hier nichts sagen . .," wo KANT nur die Frage nach dem dogmatischen Gebrauch der spekulativen Vernunft aufwirft und erledigt. Der 4. Abschnitt, um den es sich bei MELLIN handelt, beginnt aber mit den Worten: „Die Beweise transzendentaler und synthetischer Sätze haben das Eigentümliche. . . . ." KANT fragt dort, ob wir überhaupt und wie hoch wir bauen können, im 4. Abschnitt, wie wir bauen müssen, wenn wir es auf einen beständigen Bau abgesehen haben. Hier sind wir also bei der Methode der Transzendentalphilosophie, in der die Subreption herrschend ist, „das Subjektive unserer Vorstellungen dem Objektiven, nämlich der Erkenntnis desjenigen, was am Gegenstande ist unterzuschieben." KANT giebt nun drei Regeln für „transzendentale Beweise," bei denen er (z. B. S. 816) auf die von ihm gegebenen Beweise exemplifiziert. „Die dritte eigentümliche Regel der reinen Vernunft, wenn sie in Ansehung transzendentaler Beweise einer Disziplin unterworfen wird, ist: dass ihre Beweise niemals apagogisch und jederzeit ostensiv sein müssen. Der direkte oder ostensive Beweis ist in aller Art der Erkenntnis derjenige, welcher mit der Überzeugung von der Wahrheit, zugleich Einsicht in die Quellen derselben verbindet; der apagogische dagegen kann zwar Gewissheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhangs mit den Gründen der Möglichkeit hervorbringen." Dass KANT hinsichtlich der Deduktionen und Beweise der Analytik diesem Anspruch genügen wollte, d. h. dass er sich den Anforderungen, die er andern gegenüber stellt, selbst zu unterwerfen „verbindlich" fühlte, bedarf keines Wortes. Der 4. Abschnitt zeigt im Beginn die Methode der Analytik und verlangt, dass man in Fragen der Dialektik umsomehr die dort befolgten Prinzipien anerkennen müsse. „Ein jeder muss seine Sache vermittelst eines durch transzendentale Deduktion der Beweisgründe geführten rechtlichen Beweises, d. i. direkt führen, damit man

sehe, was seine Vernunftansprüche für sich selbst anzuführen haben." Hat nun wirklich Kant in seiner Transzendentalphilosophie das geleistet oder hat er sich damit begnügt, das Gegenteil seiner Behauptungen zu widerlegen? Diese Frage wird sich Herr Marcus einst selbst beantworten.

Nur den letzten Punkt seines Einwurfs gegen Mellin will ich noch widerlegen. Kant soll nach Marcus seine ganze Transzendentalphilosophie auf einen apagogischen Beweis („das Blendwerk, womit die Bewunderer der Gründlichkeit unserer dogmatischen Vernünfter" nach demselben Kant „jederzeit hingehalten worden sind"), gründen. Marcus weist auf das „Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit" hin, das den kantischen Gedankengang sehr klar in der Vorrede zur zweiten Auflage giebt. Die Probe auf das Exempel giebt einen neuen Grund, es für richtig zu halten, aber sie begründet das Exempel nicht. Kant hätte nicht Kant sein müssen, wenn er nicht eine solche Missdeutung hätte befürchten sollen und in der That versieht er den betreffenden Passus in einer Anmerkung noch mit folgender Warnung: „Ich stelle in dieser Vorrede die in der Kritik vorgetragene, jener Hypothese analogische, Umänderung der Denkart, auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes, nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung, welche allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen." Will man zeigen, dass Kant apagogisch beweist, so sind also hier die Hebel anzusetzen. Als unbegründeter, missverständlicher Vorwurf ist es schon längst ausgesprochen worden.

Gotha, Dez. 1902.

Ludwig Goldschmidt.

Entgegnung des Rezensenten.

Mellin setzt im Marg. 943 an stelle des Textausdrucks „tr. Versuche“ (II. Aufl. S. 280) den Ausdruck „Trscdtl-Philosophie“, während doch grade an der von Goldschmidt zitierten Stelle (S. 766) die Tr.-philosophie in scharfen Gegensatz gebracht wird, zu den vorher (s. S. 763) behandelten „tr. Versuchen“. Mit dieser Identifikation giebt Mellin eine Auslegung, die in einem Auszug unstatthaft ist.

Goldschmidts Ausführung ist daher keine „Berichtigung“ (die Thatsachen treffen müsste), sondern der Versuch einer Rechtfertigung der Mellin'schen Auslegung. Ich halte diese Auslegung für falsch.

Aus dem ganzen Zusammenhange ist es für mich selbstverständlich, dass die Kritik der reinen Vernunft nur die reine Vernunft selbst, nicht aber die an ihr geübte Kritik und dass die Methodenlehre nur die Methoden der reinen Vernunft, nicht die Methode der an ihr geübten Kritik, zu kritisieren beabsichtigt. Diese Scheidung ist überaus wichtig; ohne sie entdeckt man scheinbare Widersprüche, wie weiter unten gezeigt wird.

Allerdings greift der Abschnitt über Beweisdisziplin auf kritische (transcdtl-philosophische) Beweise zurück (S. 810 ff.), aber er bespricht auch mathematische und naturwissenschaftliche Beweise. Folgt etwa daraus, dass die Methoden der beiden letzteren zum Thema gehören? — Weder diese noch die Methoden der kritischen Beweise werden an dieser Stelle kritisiert, vielmehr wird ihr Charakter nur zur Erläuterung und Begründung

des eigentlichen Themas exponiert[1]). Demgemäss werden die kritischen Beweise (weil sie sich gleichfalls „eines ausserhalb des Begriffes liegenden Leitfadens bedienen") denen der Mathematik gleichgestellt und in graden Gegensatz gebracht zu den Beweisen der „tr. Versuche", welche „noch viel mehr" (als jene) der „Rechtfertigung bedürfen". (S. 812), d. h. bei denen man weit vorsichtiger in der Beweismethode sein muss.

Speziell in Frage steht hier der apagogische Beweis. Zunächst (S. 817) wird der allgemeine Charakter desselben überhaupt im Vergleich mit dem direkten beleuchtet und zwar sowohl die Nachteile wie die Vorzüge (vgl. besonders bzgl. des Modus tollens S. 819). Nirgend wird hier behauptet, dass er beweis unkräftig d. h. ein blosser Scheinbeweis sei. Nun erst kommt das eigentliche Thema, nämlich der Beweis „tr. Versuche" und hier aber auch nur und ausschliesslich für diese wird der indirekte Beweis für absolut unzulässig und untauglich erklärt. Die Beispiele ergeben hier klar, dass es sich nur um spekulative Versuche handelt. Aber das strikte Verbot ist auch begründet, es ist gegeben, weil diese Versuche „insgesamt innerhalb des eigentlichen Mediums des dialektischen Scheins" angestellt werden.

Auf die Transc.-Philosophie Kants kann sich dieses Verbot nicht beziehen. Denn sie ist weder ein tr. Versuch, noch bewegt sie sich „innerhalb des dialektischen Scheins", deckt vielmehr diesen als Täuschung auf und kann sich (wie die Mathematik) im Gegensatz zur Spekulation eines „ausserhalb des zu beweisenden Begriffs be-

[1]) Auch in dem Abschnitt betr. die Diszipl. des dogmat. Gebrauchs werden die Mathematik und die Trscdtl.philosophie (S. 747ff.) in gleicher Weise zur Erläuterung und Begründung herangezogen. Es war gut, dass Kant hier (S. 766) den von mir betonten Vorbehalt (Ausschliessung der Trscdtlphilosophie) machte. Sonst hätte man zweifellos auch diesen Abschnitt auf sie ausgedehnt. Dieser allgemeine Vorbehalt sagt, dass nur die der Kritik unterliegenden „Vermögensumstände", nicht aber das Vermögen zur Errichtung des kritischen Gebäudes untersucht werden soll. (Vgl. Kr. S. 739).

findlichen Leitfadens bedienen", hat auch eine apriorische Übersicht über die Gesamtheit ihres Materials (der Organisation der reinen Vernunft)[1]), ist daher jener „Subreption" (S. 820), welche die Anwendung des indirekten Beweises absolut ausschliesst, nicht unterworfen. Soviel ist sicher, dass selbst, wenn man diesen ganzen Abschnitt auch auf die Methode kritischer Beweise ausdehnen will, man dennoch aufs schärfste scheiden muss, zwischen Vorschriften, die sich auf die kritischen Beweise und Vorschriften, die sich ausschliesslich auf die „tr. Versuche" beziehen sollen und das eben ist es, worauf es hier ankommt.

Ich kann meine Auslegung auf eine Thatsache stützen. KANT selbst beruft sich in seiner Trscdtl-Philosophie expressis verbis auf einen „indirekten" Beweis (in der Antinomienlehre S. 534). Er durfte das, weil sein Verbot sich nicht auf seine Tr-philosophie, sondern ausschliesslich auf tr. Versuche bezog. Er durfte es, weil er hier nicht „innerhalb" sondern oberhalb „des dialektischen Scheins" stand. Er hätte es nicht gedurft, wenn er die Verwendung des indir. Beweises für absolut unzulässig gehalten hätte; denn in diesem Falle hätte er sich auf einen Scheinbeweis gestützt. Eine eigentümliche Fügung ist es übrigens, dass MELLIN auch an dieser Stelle ungenau ist, indem er (Marg. 614) das nach obiger Darlegung sehr erhebliche Textwort „indirekt" weglässt.

Aufrecht halte ich ferner, dass KANTS Fundamentalbeweis neben dem direkten ein apagogisches Moment enthält (und zwar im modus ponens). Um nicht weitläufig zu werden, beziehe ich mich auf meine Abhandlung: „KANTS Revolutionsprinzip (Kopernikan. Pr.) Herford 1902" und be-

[1]) Daher ist hier sogar der apagogische Beweis im modus ponens nicht grundsätzlich ausgeschlossen, da sich die „Gesamtheit der möglichen Folgerungen" hier apriori übersehen lässt (S. 818). Sollte G. das letztere bestreiten, so würde er sich mit KANT in Widerspruch setzen. Es ist hier aber auch der einzige Fall, wo ein apag. Beweis ohne Vorbehalt zugelassen werden könnte und KANT macht Gebrauch davon. S. unten.

merke hier nur, dass das apagogische Moment in der Anwendung eines „Erscheinungs"-Begriffes liegt, dem die logische Idee von einem zu Grunde liegenden „Ding an sich" notwendig inhäriert, so dass jener Begriff nur gemeinsam mit diesem inhärierenden Element auf das Reale anwendbar ist.

Dass die Realität eines Erscheinungsbegriffes, insofern als er ein solches unerkennbares Inhärens (oder Subsistens) hat, nicht direkt beweisbar ist, bedarf keiner Ausführung. Von der anderen Seite ist aber der Beweis durch und durch direkt (ostensiv) geführt, sofern man vom „Ding an sich" absieht. Denn da folgt apriori, dass, was in Raum und Zeit auftritt, notwendig nach seiner Beschaffenheit (und bezüglich des Daseins dieser Beschaffenheit) vom Dasein jener Anschauungsformen abhängt. Ein solchergestalt bedingtes lässt sich aber logisch richtig erst denken, nachdem man von der entgegengesetzten Seite das apagogische Moment des „Dinges an sich" herangebracht hat. Kurz, dieses apagogische Moment ist die Voraussetzung der logischen Möglichkeit des Gedankens, dass „begriffsunabhängige Gegenstände sich nach dem Erkenntnisvermögen richten."

Man braucht zu der von mir zitierten Anmerkung (II. Vorr. S. XXII) nur den Schlusssatz der Anmerkung S. XIX hinzuzuziehen, um einzusehen, dass auch Kant in seiner „Hypothese" ein apagogisches Moment erkannte, weshalb er sie eben vorläufig als Hypothese vorstellig machte.

In Kants Beweis stehen also ein direktes und ein apagogisches Moment in eigentümlicher Wechselwirkung. Keins von beiden darf für unwesentlich gehalten werden. Hier ist die letale Stelle des Systems.

Essen-Ruhr. E. Marcus.

I.

Besprechungen.

Goldscheid, Rudolf, Zur Ethik des Gesamtwillens. Eine sozialphilosophische Untersuchung, Leipzig, O. R. Reisland 1902, I. Band VI u. 552 S.

Der Verfasser will eine Ethik konstruieren und zwar als Werttheorie im Geiste Benekes und der Entwickelungstheorie (S. 80). Zu ihrer Grundlegung bedarf er einer psychologischen Theorie. Er lehnt WUNDT's psychophyschen Parallelismus ab, desgleichen die „beschreibende und zergliedernde Psychologie" DILTHEYS, und entscheidet sich für eine psychophysische Auffassung im Sinne der „reinen Erfahrung" von AVENARIUS. Seine Gründe sind nicht immer stichhaltig, so, wenn er behauptet: „Rein Psychisches kommt in meinem Bewusstsein niemals vor."

Im übrigen giebt GOLDSCHEID in diesem ersten Bande noch nicht den positiven Aufbau seiner Ethik, sondern die Kritik des bestehenden Gesamtwillens, des Staates. Er findet die Wurzel alles Uebels darin, dass dieser „Gesamtwille in Wirklichkeit kein Gesamtwille ist", worin es auch begründet liege, warum „unser durch die Erziehung modifizierter sozialer Trieb uns immer wieder in unseren Egoismus zurückwirft". Der bestehende Staat ist nur der Wille einer Gruppe, nämlich einer Nation, kein Gemeinschaftswille; darum muss er nach aussen egoistisch sein, wie sehr er nach innen auch Altruismus predigt. Seine Verbindung mit dem Protestantismus hat ihm nichts genützt. Der Protestantismus hat die Autorität des Staates nur befestigt, aber nicht veredelt, weil er selbst, nachdem er die Vernunft im Kampfe gegen den Katholizismus zu Hilfe gerufen hatte, sie nachher preisgegeben hat und bei Luther stehen geblieben ist, anstatt seine Lehre in der Richtung der Wissenschaft fortzubilden. Der Katholizismus aber ist der schärfste Gegensatz gegen Vernunft und Wissenschaft und kehrt sich in der Praxis nicht an seine sittliche Theorie (Seite 179). So ist in unserem Zeitalter des „Rentabilitarismus" (S. 496) „eine Verwilderung alles Wertens eingerissen" (S. 100). „Die Vervollkommnung der Maschine erscheint vielen wichtiger als die Höherbildung des Typus Mensch" (S. 364). Jede Errungenschaft der Technik wird mit Jubel begrüsst, und jede völkerverbindende Idee mit Verachtung zurückgewiesen (S. 494). „Trotz aller mangelhaften Einrichtungen schreitet auch innerhalb des Bestehenden die

Menschheit entschieden fort, ihre Zahl wächst an, das Elend verringert sich, aber angesichts der grossen Summe elementarer Kraft, die wir in unsern Dienst gezogen haben, ist dieser Fortschritt minim" (S. 515). Solche Gedanken werden nicht immer mit tiefster Begründung, aber auch nie in trivialer Weise entwickelt, sodass man dem zweiten Bande mit Interesse entgegensehen muss. — Für diesen möchte der Ref. dem Verf. raten, genauer, mit Angabe der Seite, zu zitieren, als es im 1. Bande geschieht.

Leipzig. Paul Barth.

Th. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken. Eine psychologische Skizze. Leipzig, J. A. Barth, 1902. VIII und 196 S. 6,40 Mk.

Die Anzahl der Gefühle ist unendlich gross, und doch sind sie alle nur Modifikationen eines einzigen Grundgefühls, des Ichgefühls: sie sind die unmittelbaren Bewusstseinssymptome davon, wie sich psychische Vorgänge in diesem Ichgefühle spiegeln. Solche Vorgänge sind aber ihrem Ursprung nach bald etwas uns fremdes, es sind Wahrnehmungen, bald etwas uns selbst Angehöriges, als Erinnerungs- und Phantasievorstellungen; und auch die gegenständlichen Inhalte, die diesen Vorgängen entsprechen, sind das eine Mal einem uns Fremden zuzuteilen, der Welt der Objekte, d. h. sie sind Wahrnehmungs- oder Erinnerungsgegenstände, ein anderes Mal aber sind sie Gegenstände der Phantasie — frei von uns gewoben. Und wir haben ein unmittelbares Bewusstsein von solcher Freiheit und solcher Fremdheit oder Gebundenheit. Dieses Bewusstsein ist durchaus zu trennen von dem der Empfindungen und Vorstellungen selbst; es müsste sich ja sonst als ein ihnen allen gemeinsames Empfindungs- oder Vorstellungselement nachweisen lassen! Thatsächlich handelt es sich um Gefühle. Und Gefühle begleiten auch die Wirkungsweise psychischer Vorgänge. Psychische Vorgänge wirken gegen einander oder jedes psychische Geschehen wirkt gegen eine Hemmung. Hier sprechen wir vom Strebungsgefühl. Und das Strebungsgefühl ist um so stärker, je intensiver einerseits das Geschehen und je grösser andererseits die Hemmung ist. Es ist aber in irgend einem Grade bei jedem psychischen Geschehen vorhanden. Dieses Streben ist nun an sich noch kein Wollen, oder braucht es nicht zu sein — es ist noch nicht einmal ein Wünschen. Wollen und Wünschen ist aktives Streben. Daneben aber giebt es passive Strebungen: etwas strebt mir entgegen oder strebt in mir, ein Gedanke etwa „strebt in mir auf." Was aber macht die Aktivität eines Strebens aus? Es muss darin mein Ich, die Natur meiner Seele in besonderer Weise zur Geltung kommen, oder (was dasselbe sagt) es muss von einem positiven Wertinteresse in mir getragen werden: das Streben ist mir wertvoll: ich erlebe Lust, wenn ich es mir als vollendet vorstelle. Das ist der Fall z. B. beim Streben nach Reichtum. Es kann aber zunächst noch ein Wünschen sein; zum Wollen im eigentlichen Sinne wird es erst, wenn ich nicht abziele auf Reichtum, insofern er mir etwa durch Zufall in den Schoss fällt, sondern auf meine eigene Reichtum schaffende Thätigkeit. Wollen ist stets Streben nach einem Ziel, dass durch eigene Thätigkeit erreicht werden kann, in diesem Sinne reden wir auch von äusseren Willenshandlungen, d. i. von gewollten Bewegungen. — Damit ich ein Bewegungsstreben erleben kann, muss ich zuvor die Bewegung erlebt haben — das ist für Lipps eine selbstverständliche Voraussetzung. Diese Bewegung nun kann natürlich nicht selbst wieder eine erstrebte sein, ebensowenig aber

darf sie den Reflexbewegungen zugerechnet werden — sie stünde ja dann ausserhalb des psychischen Lebens, es bleibt also nur übrig, sie als automatische Bewegung aufzufassen, d. h. sie ist eine mir wohl zum Bewusstsein gekommene Folge von Bewegungsempfindungen, die durch einen zentralen, aber nicht bewussten Impuls eingeleitet wurden, über dessen erstmaliges Zustandekommen allerdings gar nichts gesagt werden kann. Hierin liegt indessen noch ein Problem. Soll die gewollte Bewegung eintreten, so muss — sollte man meinen — zunächst der Impuls erstrebt werden: wie aber kann er das, da er doch unbewusst ist? Die Antwort giebt das auch sonst so wichtige Gesetz der psychischen Stauung. Erstrebt wird zunächst nicht der Impuls, sondern die Bewegung; da diese aber nicht ohne weiteres erreicht werden kann, entsteht eine Hemmung, das psychische Geschehen staut sich und konzentriert sich eben dadurch auf die Hemmung, und alles, was mit ihr in unmittelbarem psychischen Zusammenhange steht, wird überflutet; dabei wird mithin auch der Impuls getroffen und nunmehr kann sich die erstrebte Bewegung ohne weiteres verwirklichen. Man sieht, das zweckmässige Mittel — der Impuls — wird durch die Stauung nur herbeigeführt, nicht aufgefunden, und so verhält es sich allgemein: Zwecke und Mittel giebt es stets erst auf Grund einer durch zwecklose Erfahrung geschaffenen Regel. Alle Zweckthätigkeit beruht auf einer zweckmässigen Organisation der Psyche und des psychophysischen Organismus; und nicht etwa umgekehrt.

Eine Art des Strebens muss noch besonders hervorgehoben werden: Das Erkenntnisstreben. Hier heisst die Hemmung Widerspruch. Jeder Widerspruch drängt von selbst nach seiner Aufhebung: Sehen wir unter [scheinbar] gleichen Umständen Verschiedenes eintreten, so entsteht auch hier eine Stauung, durch die ebenfalls Mittel zur Beseitigung der Hemmung aufgefunden werden, nur heissen diese Mittel hier Bedingungen und je nachdem Gründe oder Ursachen. So gelangen wir zum kausalen Denken. —

Wie verkehrt es ist, die Gefühle auf Lust und Unlust einzuschränken, zeigt das Dargelegte deutlich: in der That gehören diese „Wertgefühle" als Färbungen, die alle Gefühle annehmen können, an das Ende einer Gefühlslehre. Genauer ergeben sich die Wertgefühle als „unmittelbare Bewusstseinssymptome dafür, dass ein psychischer Vorgang in der Natur der Seele günstige oder ungünstige Bedingungen zur Appereption vorfindet". Von den Wertgefühlen führt der Weg leicht in das ethische Gebiet hinüber, und so bilden namentlich die beiden letzten Kapitel wertvolle psychologische Ergänzungen zu des Verfassers ethischen Grundfragen.

Damit habe ich versucht, nicht die Hauptgedanken, aber doch die vielleicht wesentlichsten Grundgedanken des trotz seines geringen Umfanges so reichhaltigen Werkes wiederzugeben und denke, es sind zugleich auch die Hauptpunkte hervorgetreten, die die Stellung des Verfassers gegenüber seinen Fachgenossen kennzeichnen. Inbetreff der Lust-Unlust-Theorie bedarf es keiner weiteren Bemerkungen; vielleicht ist es aber nicht überflüssig auf den fast diametralen Gegensatz, in dem die Lippssche Willenstheorie zu derjenigen Wundts steht, noch besonders hinzuweisen: insbesondere haben die Lippsschen Anschauungen mit dem, was man Voluntarismus nennt, nichts zu thun — trotz der grossen Rolle, die das Streben in ihnen spielt. Aber dieses Streben hat mit dem Wundtschen Wollen an sich gar nichts gemein. Wundts Wollen in Lippsscher Terminologie übersetzt heisst Aktivität im Streben und diese gilt Lipps als eine ableit-

bare Thatsache. Am meisten dürfte aber wohl der scheinbar selbstverständliche Satz, dass jedes Ziel eines Wollens vorher ungewollt erlebt sein müsse, vom Gegner mit Recht angefochten werden.

Im übrigen hat die Arbeit die bekannten Vorzüge Lippsscher Schreibweise: Kürze, Prägnanz, Klarheit der Sprache; grossen Reichtum in den Ausdrucksmitteln: L. versteht es, uns zum wirklichen Erleben des beschriebenen Thatbestandes zu zwingen, er giebt veränderte und mannigfach abgestufte Bedingungen an und nötigt uns, das eigene Erleben sodann zu befragen, wie es sich den neuen Bedingungen gegenüber verhält — er giebt ein psychologisches Experiment auch ohne Apparate.

Leipzig. Paul Linke.

Selbstanzeige.

Ludwig Busse, Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig 1903, Dürrsche Buchhandlung. 8°. X u. 488 S. 8,50 Mk.

Das Buch hat sich die Aufgabe gestellt, die neuerdings so vielfach erörterte Frage über das Verhältnis des Psychischen zum Physischen in umfassender, möglichst alle dabei in Betracht kommenden Gesichtspunkte berücksichtigender Weise zu behandeln. Es zerfällt in drei Hauptabschnitte. Der erste giebt eine Charakteristik und Widerlegung des Materialismus, dessen verschiedene Typen scharf unterschieden werden. Der zweite, umfangreichste Teil erörtert die Streitfrage: Psychophysischer Parallelismus oder psychophysische Wechselwirkung? Die verschiedenen Formulierungen des parallelistischen Gedankens werden dargelegt, die echten von den unechten unter- und die letzteren ausgeschieden. Sodann werden die Schwierigkeiten, welche den Parallelismus unmöglich erscheinen lassen, eingehend erörtert: die Unzulänglichkeiten der metaphysischen Begründung, das Künstliche und Gezwungene des ganzen Standpunktes, die Unmöglichkeit, alles Psychische in physischer Form wiederzugeben, endlich die Konsequenzen, zu welchen die Theorie sowohl in physischer (Automatentheorie) als in psychischer Hinsicht (Mechanisierung des gesamten psychischen Lebens und Zerstörung des Wesens des logischen Denkens) führt. Sodann versucht der Verf. zu zeigen, dass die von ihm vorgezogene Wechselwirkungslehre durch das Prinzip der Geschlossenheit der Naturkausalität, welches lediglich eine petitio principii darstellt, nicht unmöglich gemacht wird, mit dem Prinzip der Erhaltung der Energie (dasselbe als Aequivalenzprinzip gefasst) aber sehr wohl vereinbar ist. — Der dritte (Schluss-) Teil endlich giebt eine kurze Skizze des metaphysischen Weltbildes, wie es sich nach idealistisch-spiritualistischen Prinzipien bei gleichzeitigem Festhalten an dem Prinzip psychophysischer Wechselwirkung gestaltet.

Philosophische Zeitschriften und Bibliographie
im nächsten Heft.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Verstehen und Begreifen.

Eine psychologische Untersuchung

von **Hermann Swoboda**, Wien.

II.

Inhalt.

1. Einleitung. — 2. Allgemeine Bedingungen des Verstehens. „Die psychische Situation". — 3. Die Bedingungen des Verstehens im einzelnen. Bezeichnung und Ausdruck. — 4. Gegenstand der Bezeichnung. — 5. Gegenstand und Prinzip des Ausdruckes. — 6. Das Verstehen von Aussagen. — 7. Das Verstehen von Ausdruck. — 8. Das Verstehen nach Avenarius' Vitalreihentheorie. — 9. Die Grade des Verstehens und das Begreifen.

V. Gegenstand und Prinzip des Ausdruckes.

Wir haben in Kap. 3 alle menschlichen Äusserungen in Bezeichnungen und Ausdruck eingeteilt und gefunden, dass erstere dem wenig aufregenden Vorstellungsleben eignen und Mitteilungszwecken dienen, während letzterer dem subjektiven Bedürfnis der Befreiung vom Gefühlsübermass dient. Dieses Übermass ist natürlich ganz individuell; je feiner organisiert ein Mensch ist, desto eher wird er sich zum Ausdrucke gedrängt fühlen. — Ob es aber überhaupt zu einem Ausdrucke kommt und wie, darüber folgendes.

Unter Ausdruck, wurde früher ausgeführt, ist im allgemeinen eine sekundäre Erregung zu verstehen; von diesen Erregungen ist eine Anzahl konventionell geworden, d. h. es ist das mitergriffene Erregungsgebiet und die Art der Erregung von Individium zu Individium nicht verschieden. Von dieser Art sind die Geberden. Sie nähern sich schon

vermöge ihrer fixen Verbindung mit bestimmten Gefühlen den Bezeichnungen, sind aber von diesen doch noch dadurch getrennt, dass sie jedesmal, so oft sie verwendet werden, neu entstehen, während bei den reinen Bezeichnungen der Gebrauch nur auf Assoziationen mit den zugehörigen Vorstellungen zurückzuführen ist, Assoziationen, die ganz unabhängig von dem erstmaligen Verknüpfungsgrunde wirksam sind.

Die Ausdrucksbewegungen sind, wie schon der Name sagt, sekundäre Erregungen in motorischen Zentren. Nun können aber solche Miterregungen offenbar auch in irgend welchen anderen Teilen des Nervensystems auftreten, da ja in demselben bekanntlich alles mit allem zusammenhängt, etwa im Musikzentrum. Namentlich feinere Gefühle werden solcherart durch eine vorläufig ganz auf das Innere des Menschen beschränkte Ausstrahlung zum Abschwellen gelangen. Auf welchem Gebiet die Miterregung stattfinden wird, ist sehr naheliegend: wo wir geübt sind, wo wir infolge Veranlagung innere potentielle Energie aufgespeichert haben, also beim Maler die Farben- oder Gestaltenphantasie, beim Tondichter die Klang- oder Formenphantasie u. s. w.[1]).

Ausdruck ist keineswegs auf Kunstwerke beschränkt, allein da die Künstler erstens starker primärer Erregungen fähig sind und zweitens ein ausgezeichnetes Gebiet für Miterregungen haben, so lässt sich an denselben das Wesen des Ausdruckes am leichtesten erkennen. Jeder Künstler ist dadurch bemerkenswert, dass er irgend ein weit über den Durchschnitt entwickeltes Specialsystem hat von grossem Funktionsbedürfnis; das giebt die spezifische Phantasie jedes Künstlers und den ersten Einteilungsgrund für dieselben; die Einteilung nach den „Ausdrucksmitteln" Sprache, Töne usw. verleitet sehr, jenes ursprüngliche Moment zu übersehen und namentlich unter der Bezeichnung „Dichter" Künstler von den verschiedensten Phantasieanlagen zu subsumieren.

Mit der spezifischen Phantasie ist jemand nur Künstler für sich. Für andere wird er es erst dadurch, dass er die Produkte seiner Phantasie objektiviert. Beherrschung der „Ausdrucksmittel" rechnet man ebenfalls zu den Erforder-

[1]) „Ein von keinem besonderen Beweggrund geleiteter Überschuss von Nervenkraft schlägt offenbar die gewohnheitsmässigen Wege ein." (Spencer, Abhandlung über die Physiologie des Lachens), was beim Künstler soviel heisst, als der Überschuss erregt seine spezifische Phantasie.

nissen des Künstlers. Ich setze das ganz gebräuchliche Wort „Ausdrucksmittel“ unter Anführungszeichen, weil wir es da mit Ausdruck im vorhin entwickelten Sinne gar nicht zu thun haben. Auch muss noch obendrein zwischen den einzelnen Künsten wohl unterschieden werden. Die darstellenden Künste stellen das Phantasieprodukt gleichsam aus dem inneren heraus, womöglich nur mit den Modifikationen, welche das Konzept am Material erleidet; hier geniesst man das Kunstwerk unmittelbar. Die darstellenden Künste erfordern eine Technik. Anders bei den redenden. Die Objektivierung derselben gewährt nur teilweise einen unmittelbaren Genuss: den am Klang und Formelementen der Rede. Im übrigen ist die Rede nur eine Anleitung, jene Gestalten, Handlungen u. s. w. in der Phantasie zusammenzusetzen, welche das künstlerische Konzept ausmachen. Und insofern ist die Rede zum grössten Teil Bezeichnung. Die Mitteilungskraft, die ihr der Künstler zu geben versteht, ist ein ganz besonderes Können, desgleichen die Handhabung der Sprache als Kunst, was zahlreiche Kombinationen und Individualitäten ermöglicht.

Die Objektivierung der Tonphantasie ist ähnlich der in den redenden Künsten; nur ist es eben nicht jedermanns Sache, aus einem Notenblatt Musik zu hören, weshalb eine oder bei Orchesterwerken eine grosse Zahl von interpretierenden Mittelspersonen notwendig ist. Von einer Technik als etwas, was nicht schon mit dem Phantasieprodukt gegeben wäre, wie in der Malerei, ist in der Tonkunst nicht die Rede.

Nun kommt aber zu den bisherigen Bestimmungsmomenten des Künstlers, der spezifischen Phantasie und seinem Darstellungsvermögen noch eines hinzu. Wir verlangen vom Künstler Individualität, wir wollen ihn in seinen Werken, „er soll etwas zu sagen haben“, oder wie immer man diese Forderung formuliert hört. Was heisst nun das? Das beste Beispiel bietet die Musik. Es giebt musikalische Naturen (Mozart, Dvořak), deren Phantasie sich in reinen Formkombinationen nach den Gesetzen des Wohllautes zu

ergehen scheint und andere (Beethoven, Wagner), deren Konzeptionen immer von der Gefühls- oder Verstandessphäre beeinflusst sind, in denen etwas drinnen liegt, was durch die musikalischen Elemente nicht mitgegeben ist und doch aus diesen spricht. Und so giebt es auch Maler, welche nur in Farben und Linien schwelgen und andere, die man aus jedem Bilde klagen oder jubeln hört. Erinnern wir uns nun an das über die sekundäre Erregung Gesagte. Es ist bei der allgemein erhöhten Empfänglichkeit der Künstlernatur ganz selbstverständlich, dass sich alle Erregungen auf dem Gebiete der Lieblingsbethätigung äussern werden; die Erregung fliesst nur im ausgewaschensten Bett ab. Auf diese Weise wird aber die spezifische Phantasie beeinflusst. Ohne einen eigenen Ausdrucks willen wird die sekundäre Erregung die spezifische Phantasie doch modifizieren. Allein, wenn auch kein Ausdrucks wille da ist, so kann doch ein starkes Ausdrucks bedürfnis da sein, d. h. Bedürfnis nach Verteilung der Erregung und damit verbundene Abschwächung derselben. Und das Ausdrucksbedürfnis, in seiner besonderen Art und besonderen Stärke, wird die ganze Person des Künstlers charakterisieren.

Dieses dritte Erfordernis in seinen vielfachen Mischungsverhältnissen mit dem ersten, giebt wieder eine Reihe Künstlerindividualitäten. Bei denen mit lebhafter spezifischer Phantasie tritt das Ausdrucksbedürfnis häufig ganz in den Hintergrund; das sind die heiteren „olympischen" Naturen, mit der Lust am Fabulieren. Bei den titanischen Naturen steht die spezifische Phantasie ganz im Dienste des Ausdruckes, sie wird zum Spiegel des reichen Innenlebens, ihr Funktionieren ist nicht mehr Selbstzweck. Schliesslich kann die spezifische Phantasie im Verhältnis zum Ausdrucksbedürfnis sehr kümmerlich sein, so dass sie überhaupt nur auf „Anregungen" thätig ist, dass sie infolgedessen ganz in Abhängigkeit gerät und ihre eigentümlichen Gesetze vernachlässigt: ein in der neueren Entwickelung auf allen Gebieten sehr häufiger Künstlertypus. Beim echten Künstler

fliesst das Gefühl, das ihn gerade beseelt oder zum Schaffen drängt, nur ins Konzept ein, es giebt der spezifischen Phantasie nur eine gewisse Richtung, ohne die Selbstthätigkeit derselben aufzuheben, es liefert für das schliessliche Resultat eine schwächere Komponente. Die Künstler von Gnaden der Leidenschaft hingegen entbehren der spontanen Phantasie; der Hochdruck des Gefühls macht sie nur geschickt in der Verwendung ihrer geringen Anlagen, ihre Genialität besteht nur in der Art wie sie sich im Leben behaupten; sie brauchen daher schwierige Verhältnisse, um etwas zu sein, suchen auch wohl solche Verhältnisse geflissentlich; sie brauchen einen Lenz, der für sie singt. Lebenskünstler sollte man diese Art von Künstlern eher nennen. Ihre Kunst ist ihnen ein Mittel zur Selbsterhaltung. Jeder Mensch hat eine Zeit erhöhter Empfänglichkeit und dräuender Gefühle; da wird auch jeder zum Künstler.

Ausdruck, können wir nunmehr definieren, ist die charakteristische Modifikation eines Vorstellungsgegebietes durch sekundäre Erregungen. Die primären Erregungen sind Gefühle. Gefühle sind der Gegenstand des Ausdruckes. Unter diesen Gefühlen wird man aber nicht nur solche zu verstehen haben wie Sehnsucht, lebhafte Freude, die zum Ausdruck drängen, sondern auch Gemeingefühle, alles was das Bouquet einer Persönlichkeit ausmacht, was bei ihrem Schaffen wirksam ist, ohne zum Bewusstsein zu kommen. Die Frage ist nur die, wie diese Gefühle ihren Einfluss geltend machen und insbesondere, inwieweit sie die spezifische Phantasie eindeutig bestimmen. Dies soll an dem Beispiel der Musik erörtert werden, — le langage émotionnel nennt sie Ribot — welches einmal sehr aktuell ist, dann aber auch die Gegensätze zwischen freier und dienstbarer Phantasie am schärfsten aufweist.

Man hat der Musik das Recht abgesprochen, etwas auszudrücken, einen Inhalt zu haben; ihr ganzer Inhalt soll in ihrer Form bestehen[1]). Und sie solle das Ausdrücken

[1]) Am heftigsten von Hanslick in seiner berühmten Schrift „Vom Musikalisch-Schönen verfochten.

bleiben lassen, weil sie dazu ungeeignet sei. Ganz im Gegensatz zu dieser Forderung gewiegter Theoretiker stehen einerseits die Zeugnisse schaffender Künstler, welche sich „jedes Leid von der Seele“ sangen, andererseits so vieler Geniessender, denen die Musik alles Unaussprechliche sagt, das Höchste, wovor die Kraft der Sprache erlahmt, denen Musik die Sprache der Engel ist, eine Offenbarung ohne gleichen. Prüfen wir nun diese drei Standpunkte, gebührlicherweise zuerst den des Künstlers. Das subjektive Gefühl, sich von etwas befreit zu haben, kann ihm niemand bestreiten. Desgleichen kann man niemand das Vergnügen ausreden wollen, aus der Musik das heraus zu hören, was in sie hineingelegt ist, sich durch die Musik die Bedrängnisse der Künstlerseele mitteilen zu lassen und gleichzeitig die Erlösung von denselben zu geniessen. Der Kritiker erhält erst das Wort, wenn der Komponist etwas ausdrücken will und verlangt, dass man sein Produkt in gewissem Sinne auslege, verstehe, und wenn der begeisterte Zuhörer aus dem subjektiven Gefühl seiner Befriedigung heraus Kunstnormen aufzustellen beginnt. Die obige kritische These ist auch nur per oppositionem entstanden; zum mindesten erklärt sich so ihre Überspannung.

Das Gefühl des Künstlers ist für die Ausdrucksfähigkeit der Musik kein Beweis; allein auch ihre Eindrucksfähigkeit ist noch keiner. Der Künstler ist in einer leicht begreiflichen Täuschung befangen; er unterschätzt den innigen Zusammenhang seines Werkes mit seiner ganzen Individualität und schreibt den Dienst, welchen es ihm geleistet hat, dessen objektiver Qualität zu. Die Befriedigung, welche das Schaffen gewährt, ist beim Dilettanten nicht geringer wie beim gottbegnadeten Künstler. Dilettanten findet man ganz bestürzt über die Wirkungslosigkeit eines Liedes, in welches sie ihr ganzes Selbst hineingelegt haben. Die Eindrucksfähigkeit der Musik ist kein Beweis für ihre Ausdrucksfähigkeit, weil der Eindruck offenbar von einer Reihe von Umständen abhängt, deren Herbeiführung nicht in der Macht

der Musik liegt. Der Eindruck lässt sich mit einem Wort nicht erzwingen, es gehört guter Wille dazu. Und wenn der Eindruck schliesslich da ist, so ist er oft ganz verschieden. Sehen wir daher von den Aussagen des Künstlers und des Hörers einstweilen ab und suchen wir das Thatsächliche an den zugrundeliegenden Verhältnissen zu ermitteln. Zuvor jedoch sei ein sehr häufiges Missverständnis beseitigt, welches durch die Zwitterbedeutung des Wortes „ausdrücken" verschuldet ist. „Ausdrücken" wird vielfach in der Bedeutung von „Bezeichnen" verwendet; so spricht man von einem „guten Ausdruck" von „Ausdrucksmitteln" und meint damit das, was wir früher als „Bezeichnung" eingeführt und gegen „Ausdruck" scharf abgegrenzt haben[1]). Als nun die Musik sich vermass, die Deutlichkeit einer Bezeichnung zu erlangen, womit sie allerdings ihre Grenzen verkannte, verwehrte man ihr nicht das Bezeichnen, sondern das Ausdrücken. Man warf Bezeichnen und Ausdrücken zusammen, und weil sie nichts bezeichnen könne, so könne sie auch nichts ausdrücken. Weil sie nicht imstande sei, in mir die Vorstellung eines Schwertes, eines Wurmes, eines Ringes mit der Sicherheit einer Wortbezeichnung zu erwecken, so sei sie auch ohnmächtig, eine Gemütsbewegung mitzuteilen. Nimmt man noch hinzu, dass es Musik und gute Musik giebt, die gar nichts ausdrückt, die reines Spiel der Phantasie ist, so hat man alles, was zum Verständnis obiger Theorie oder vielmehr ihrer Vertreter notwendig ist.

Lassen wir es nun vorderhand dahingestellt, ob Musik nicht doch auch bezeichnen könne und sehen wir, wie es mit ihrer Ausdrucksfähigkeit steht, worunter wir gar nichts be-

---

[1]) „Music is an expression of emotion, speech the expression of thought" Wallaschek, On the origin of music. Mind XVI S. 383. Uebrigens auch Wundt, Physiol. Psych., II S. 599: „Erst die höhere Entwickelung des Bewusstseins, welche der Mensch erreicht, macht zum Ausdruck mannigfacher Vorstellungen und Begriffe fähig". „Ausdruck" ist zwar bei Wundt kein terminus, aber immerhin eine bedenkliche äquivocatio. Es wäre zweckmässig, Ausdruck und Bezeichnung unter dem Begriff der Aeusserung zu vereinigen, wie es ja Wundt einige Zeilen später thut, innerhalb desselben jedoch streng zu unterscheiden.

greifen, als dass sie durch Gefühle stark und bestimmt beeinflusst werde. Kann sie überhaupt beeinflusst werden, dann drückt sie auf jeden Fall etwas aus, ob man mit ihr etwas ausdrücken will oder nicht; die ausdruckslose Musik drückt einfach aus, dass ihr Schöpfer nichts auszudrücken hat, also sich im Zustande ruhiger, gleichmässiger Glückseligkeit befindet, und sie macht auch diesen „Eindruck". Es ist früher bemerkt worden, Erregungen modifizieren die Thätigkeit der spezifischen Phantasie; in jenen Fällen aber, wo die Erregungskomponente gross ist, wo es zu einem beabsichtigten Ausdrücken kommt, da wird man eher sagen können, die primäre Erregung hat sich den Verhältnissen des sekundären Erregungsgebietes angepasst, sie hat ihre Formen mit anderem Inhalt erfüllt. Dies scheint der springende Punkt zu sein: Die charakteristischen Formelemente des Gefühls werden auf ein bestimmtes Vorstellungsgebiet übertragen. Gehen wir dem Sachverhalt an der Hand eines Beispieles nach. Der Tondichter will ein Stück komponieren, dessen Inhalt Liebesleid und Liebeslust ist. In einem Vorspiel dazu soll die ganze Gefühlsskala der Liebenden, namentlich das Sehnen zum Ausdruck kommen. Nun ist Sehnsucht nichts sozusagen Punktuelles; es ist ein Komplex von zeitlicher Ausdehnung, durch eine Reihe von Formelementen charakterisiert: durch die periodische Wiederkehr des Bildes der Geliebten, durch das angestrengte Sich — ausstrecken nach der Entfernten, das gewaltsam gesteigerte vergebliche Hinlangen, Verzweiflungskrisen mit jähem Schwinden alles Bewusstseinsinhaltes, tiefer Niedergeschlagenheit, wieder aufkeimendem Verlangen u. s. w. Man könnte danach eine Kurve der Sehnsucht konstruieren, erst langsam, dann jäh ansteigend und sofort jäh abfallend; doch diene dies alles nur dazu, um festzustellen, dass der Verlauf des Komplexes „Sehnsucht" charakteristische Formelemente enthält und da nun die Musik „nichts als Form ist", so fällt es ihr nicht schwer, dieselbe aufzunehmen. So erhalten wir langgezogene, all-

mählich aufsteigende Themen der Streicher, Anschwellen und Abschwellen der Orchestermassen, jäh emporsausende Violinpassagen, jähes Herabstürzen und Verklingen zum Pianissimo u. s. w.[1]). Es ist hier nicht der Ort, diese Gleichheit der Formelemente ins Detail zu verfolgen, soviel scheint sich jedoch aus dem Vorhergehenden schon zu ergeben, dass in ihr das Wesen des Ausdruckes besteht[2]). Der Gleichheit geht natürlich eine Gleichrichtung vorher, dies ist aber nur eine notwendige Folge der gleichzeitigen Thätigkeit zweier Partialsysteme, deren Natur wie die des gesamten Nervensystems die Ökonomie ist. So erklärt sich auch die Erleichterung, welche der Ausdruck gewährt: erst die Gleichheit irgend welcher Formelemente ermöglicht das Übergreifen einer Erregung, ihren teilweisen Ablauf auf zwei Gebieten und die Abschwächung ihrer Intensität.

Ich verstehe daher nicht, wie man beim Ausdruck von einer Verstärkung durch Empfindungen anderer Gebiete reden kann, wie es z. B. Wundt thut, Phys. Psych. II S. 603: „Das Prinzip der Association analoger Empfindungen (2. Prinzip der Ausdrucksbewegungen) stützt sich auf die mehrfach hervorgehobene Thatsache, dass Empfindungen von ähnlichen Gefühlstönen leicht sich verbinden und gegenseitig verstärken;" ferner S. 612 und 613, wo er von der Klanggeberde sagt, sie „biete der äusseren Vorstellung eine doppelte subjektive Verstärkung dar". Will derjenige, welcher im Zorn vom Sitze aufspringt oder Gläser und Teller zertrümmert, seinen Zorn verstärken? Oder wenn jemand vor Freude zu singen und jubeln beginnt, will er seine Freude erhöhen? Ja, sie wird erhöht, indem man sich durch ihre Aeusserung von der Unlust befreit, welche die übermässige Spannung mit sich bringt. Das plus stammt also aus einer Verminderung von Unlust; es ist kein positiver Zuwachs. Warum können sich wilde Völker, die noch voll ungezügelter Erregung sind, im Ausdruck nicht genug thun, so dass sie gleichzeitig singen, tanzen, musizieren?

---

[1]) Eine ähnliche Analyse einer Arie aus Don Juan giebt Hausegger, Die Musik als Ausdruck. Wien 1885. S. 137.

[2]) Das Klangelement kommt für den Ausdruck in unserem Sinne am wenigsten in Betracht — seine Wirkung beruht zum grösseren Teil auf den Analogien der Empfindung —, weit mehr die Rythmik im weiteren Sinn und die Dynamik. Grosse Unklarheit hierüber bei Wundt. Vgl. Phys. Ps. S. 613: „Wie in der Musik der Klang benützt wird, um das Wechseln und Wogen der Gefühle zu schildern, so wird er in dem Sprachlaut zum Symbol der Vorstellung". In dieser Form ist die Parallele ganz unverständlich. Doch lässt sie das im Text Ausgeführte durchblicken: Gefühle und Vorstellungen mit bestimmten Formelementen können diese durch die entsprechenden Elemente der Musik oder Sprache ausdrücken.

Durch die Unlust des Nichtäussernkönnens wird die Freude oft ganz paralysiert, wie umgekehrt ein Leiden durch die Wonne einer gehörigen Entladung für den Augenblick ganz verdrängt werden kann. Maria Stuart nach der Szene mit Elisabeth! Diese Wonne verleitet auch wohl gelegentlich zu einer absichtlichen Verlängerung des Entladungsprozesses und Festhaltung der erregenden Vorstellungen; so „redet man sich in den Zorn hinein." Dazu trägt übrigens auch der Umstand bei, dass die Vorstellungen während der Aeusserung klarer werden, dass endlich die ausgelösten Bewegungen wieder anderweitige Veränderungen herbeiführen, der Zirkulation, Respiration u. s. w. Es erhellt also aus diesem Beispiel keineswegs, dass der Ausdruck eine Verstärkung der Gefühle und Affekte mit sich bringt. Warum werden ferner nur Lustgefühle verstärkt, Unlustgefühle herabgemindert? Ein deutlicher Beweis, dass Ausdrucksbewegungen und Ausdruck im allgemeinen eine selbständige Quelle von Lust sind, oder von Unlust bei Behinderung am Ausdruck.

Je stärker die Erregung, je anhaltender, desto grösser ihr uniformierender Einfluss. Daher das Zeugnis grosser Komponisten, dass sie zur Produktion eines bestimmten Opus nichts nötig hatten als eine Stimmung, ein Gefühl klar und deutlich festzuhalten, wodurch sich die Formung der musikalischen Elemente von selbst ergab. Dieses Zeugnis scheint mir am meisten für das dargelegte Ausdrucksprinzip zu sprechen. Es dürfte ein spezieller Fall von „Bahnung" vorliegen.

Gewiss wird man oft mit Ähnlichkeitsassoziationen sein Auslangen finden, allein das setzt voraus, dass schon eine ähnliche Vorstellung i. e. eine Vorstellung eines anderen Sinnesgebietes mit identischen Formelementen vorhanden ist, während es sich in einer Reihe von Fällen augenscheinlich um ein Ähnlichmachen handelt. Die psychologische Formulierung dieses Prinzips fällt allerdings etwas schwer, da wir es nur mit dem Produkt des „Anähnelns" zu thun haben, was zur Annahme einer successiven Assoziation leicht verleitet. Der Prozess, der dazu führt, ist ein rein physiologischer, den man sich höchstens mehr oder minder zutreffend versinnlichen kann.

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir nunmehr der auf einem ganz bestimmten Kunstgebiet gewonnenen Definition des Ausdruckes eine allgemeine Formulierung geben und sagen: Ausdruck ist der durch die gleichzeitige Er-

regung zweier Nervengebiete infolge des durchgängigen Zusammenhanges des Nervensystems und dessen ökonomischer Natur bewirkte uniformierende Einfluss auf das beweglichere der betreffenden Gebiete. Die ausserordentliche Beweglichkeit der musikalischen Phantasie und ihr Formenreichtum machen, dass sich das Wesen des Ausdruckes an ihr besonders klar erkennen lässt[1]).

Nach dieser Definition des Ausdruckes ist nun z. B. auch die Grundlage der Graphologie klar.

Die mimische Kunst besteht in nichts anderem als im Übergreifen einer Erregung auf eine Reihe von motorischen Zentren, die infolge hoher Entwickelung und Ausbildung zu grosser Empfindlichkeit gelangt sind. Allein auch alles, was man gemeinschaftlich als „Einfluss" bezeichnet — wo-

[1]) Ribot (Essai sur l'imag. créatr.) befasst sich ziemlich eingehend mit der Frage der transposition naturelle qui s'opère chez les musiciens, kommt aber nur zu dem unbestimmten Resultat: une expression extérieure ou intérieure, un événement quelconque, même une idée metaphysique subissent une metamorphose d'une nature déterminée (S. 179). Dagegen giebt Witasek (Psychologische Analyse der ästhetischen Einfühlung, Zeitschr. f. Psych. und Physiol. der Sinnesorg., XXV. Heft 1 und 2, S. 40ff.) eine sehr zutreffende Beschreibung des Thatsächlichen mit Hilfe des Begriffs der Gestaltqualität. Die musikalischen Gebilde nehmen die Gestaltqualität der darzustellenden Gefühle an, was dadurch möglich ist, dass „die Gestaltqualitäten auch bei Verschiedenheit der Elemente gleich sein können". Es findet ein Transponieren im weiteren Sinne statt. Natürlich kann dies nur bei jenen Gefühlen statthaben, die einen vielgliedrigen Komplex darstellen, nicht beim blossen „Gefühlston" nach Lehmanns Bezeichnung, bei der Stimmung. Diese letzteren kommen durch die Analogien der Empfindung zum Ausdruck; wie mir indes scheinen will, durch Farben besser als durch Töne.

Hausegger a. a. O., S. 137, spricht von der „Uebereinstimmung der Tongebilde mit den in den Ausdrucksapparaten herrschenden Bewegungen". Er betrachtet also, wie besonders aus S. 141 erhellt, als das ausschliesslich Formgebende die mit einer Gemütsbewegung verbundenen Organbewegungen, Aenderungen der Respiration, Zirkulation. Hiermit würde die Ausdrucksfähigkeit der Musik auf Affekte eingeschränkt. Thatsache ist, dass die Affekte infolge der deutlichen Organbewegungen die Uebertragung derselben auf die musikalischen Elemente sehr erleichtern.

Weismann (Gedanken über Musik bei Tieren und Menschen in den Aufs. über Vererbung. Jena 1892. S. 596) spricht auch von der „wunderbaren Feinheit, mit welcher unsere Musik die ganze Tonleiter menschlicher Stimmungen darstellt, wie eine Zeichnung Formen darstellt". Gestaltqualität!

durch das Moment der Uniformierung treffend hervorgehoben wird — ist nichts anderes als Ausdruck im obigen Sinn; der Unterschied ist nur graduell. Es ist ganz gleichgiltig, ob der Einfluss ein äusserer oder innerer ist; das Schritthalten, das Takthalten kommt nur auf ein ökonomisches Zusammensein der Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete hinaus[1]). Alle Nachahmung hat hierin ihren Grund, soweit dabei die Uniformierung in Frage kommt, daher auch die Onomatopöie. Die Einflüsse, denen wir bei unserem theoretischen und praktischen Verhalten ausgesetzt sind, sind zahllos, unkontrollierbar. Ich habe gefunden, dass das Papierformat, dessen ich mich beim Schreiben bediene, einen Einfluss auf meine Satzbildung ausübt; desgleichen der Umstand, ob ich kurrent schreibe oder stenographiere.

Vorstellungen werden bezeichnet, Gefühle ausgedrückt, habe ich früher gesagt; dies erfordert eine teilweise Berichtigung. Da nämlich den Vorstellungen manchmal sehr charakteristische Formelemente eignen, so ist es von vornherein klar, dass dieselben einen uniformierenden Einfluss werden ausüben können. Die Vorstellung eines Wurmes z. B. (Wurmmotiv). Allein dieser Ausdruck einer Vorstellung ist von dem des Gefühls doch sehr verschieden. Für Künstler und Hörer einmal dadurch, dass mangels einer starken Erregung die Musik des Charakters einer Befreierin entbehrt; für den Hörer aber ausserdem noch dadurch, dass ihr Bezeichnungswert sehr gering ist. Wie vielen Gegenständen kommt das nämliche Formelement zu! Gegenständliche Vorstellungen sind durch das, was die Musik ausdrücken kann, nicht eindeutig genug bestimmt; das Vorstellungsgebiet ist zu gross und unübersichtlich, als dass man mit der richtigen Vorstellung leicht reagieren könnte. Allerdings wird von Programmmusikern vielfach nur verlangt, dass man Vorstellungen ausgedrückt finde, nachdem einem dieselben durch die Schrift beigebracht worden sind; es wird

[1]) Ein anderes Beispiel: Der Zusammenhang zwischen Redetempo und Körperlänge. Vgl. Lotze, Mikrokosmus, II. S. 253.

nur an das Vergleichsvermögen, nicht an das Reaktionsvermögen appelliert.

Unsere Gefühlsskala ist nicht so reich; da ist es schon eher möglich, dass man das Gefühl unterlegt, welches am Konzept mitformte. Davon wird übrigens erst später die Rede sein, wenn es sich um das Verstehen von Ausgedrücktem handelt. Hier sei nur ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es für die Ausdrucksfähigkeit der Musik ganz gleichgiltig ist, ob sie Eindruck macht. Man hat hier nicht immer genügend geschieden; man hat die Musik zu einseitig vom Standpunkt des Hörers betrachtet.

Es ist des öfteren eine mittelbare Ausdruckbarkeit von Vorstellungen behauptet worden. So soll die Vorstellung eines blanken Schwertes dadurch auszudrücken sein, dass man das freudige Gefühl ausdrückt, welches durch den Anblick des Schwertes in einem kühnen Jüngling geweckt wird. Die Sicherheit der zutreffenden Reaktion wird nun auf diese Weise gewiss nicht erhöht. Aber ein richtiges Moment wird durch jene Behauptung hervorgehoben. Blosse Vorstellungen haben wir nicht; besonders die bedeutungsvollen Vorstellungen des Künstlers werden stets von lebhaften Gefühlen begleitet sein und diese werden, wenn er es auch nicht beabsichtigte, sein Konzept beeinflussen.

Wenn vom Ausdrucksvermögen der Musik die Rede ist, nennt man meist in erster Linie die Analogien der Empfindung; auf ihnen „beruhe die Möglichkeit, mit Tönen zu malen“ (Wundt). Die Sicherheit, mit der die „analogen Empfindungen“ einander reproduzieren, ist in der That sehr gross; ein geschickter Instrumentator kann daraus bedeutenden Nutzen ziehen. Infolge der innigen assoziativen Verbindung nähern sie sich indes schon Bezeichnungen; sie sind konventionelle Ausdrucksmittel. Da diesen Analogien der Empfindungen „fast immer eine Beziehung in den Verhältnissen der objektiven Sinnesreize zu Grunde liegt“ (Wundt) und solche Beziehungen schliesslich auch zwischen den Tonkomplexen und den Gefühlen bestehen, deren Ausdruck jene

sind, so entsteht die Frage, ob es nicht auch hier zu einer assoziativen Verbindung und zu konventionellem Ausdruck kommen könne.

Die Antwort kann nur in bejahendem Sinne ausfallen. Jeder, der durch Musik etwas ausdrücken will, hat zuvor schon Musik gehört. Wir greifen der folgenden Untersuchung bereits etwas vor, wenn wir bemerken, dass sich zuerst an gehörte Musik und deren Vorstellung Gemütszustände mit gleichen Formelementen assoziieren, also etwa an bewegte Rhythmen Gemütszustände mit erhöhter Pulsfrequenz. Die Folge davon wird sein, dass jemandem, der freudige Gefühle durch Musik ausdrücken will, einige Elemente derselben durch blosse Assoziationen zufliessen werden, dass also nicht der oben geschilderte Uniformierungsprozess vor sich geht, sondern das bewährte, traditionelle Resultat desselben einfach übernommen wird. Allein der Vorrat an konventionellen Ausdruckselementen reicht nur für die gröbste Charakteristik. Wollte der Ausdruck für individuelle Feinheiten konventionell werden, dann dürften diese Feinheiten nicht individuell sein. So bleibt neben allem konventionellen Ausdruck noch ein weit grösseres Gebiet für den, wie man sagen könnte, originellen oder freien Ausdruck, wo thatsächlich noch ein Anpassen von Formelementen stattfindet, nicht ein blosses Reproduzieren assoziierter. So kann die Musik zum Ausdrucke von Nationaleigentümlichkeiten, zum Ausdruck des Zeitgeistes, individuellster Gefühlserregungen dienen, sie kann vermöge des oben entwickelten Ausdrucksprinzipes aus der Sphäre des Unbewussten reichlich beeinflusst werden und solcherart, was keinem Sinne zugänglich ist, zu Gehör bringen: Kein Wunder, wenn man sie als die eigentliche Vermittlerin zwischen diesseits und jenseits hingestellt, wenn sie in der Mystik von jeher eine grosse Rolle gespielt hat. Die musikalische Phantasie als feinstes Reagens auf alle innerpolitischen Angelegenheiten des Nervensystems, steht in der That mit den geheimnisvollsten Tiefen der Menschenseele in Fühlung; wenn man von ihrer metaphysischen Natur

spricht, hat man nicht ganz Unrecht. Sie ist ein famos unterrichtetes Korrespondenzbureau, dessen Meldungen allerdings chiffriert ausgegeben werden und daher zu sehr mannigfachen Deutungen Anlass geben.

Alle menschlichen Äusserungen sind Bezeichnung oder Ausdruck. Wir haben als besonders geeignet zum Ausdruck die Musik erkannt. Im folgenden soll nun die Ausdrucksfähigkeit der Sprache betrachtet werden, wieder vorläufig ohne Rücksicht auf ihre Eindrucksfähigkeit. Es wird die Frage sein nach jenen Elementen der Sprache, welche zum Ausdrucke in Folge ihrer Beweglichkeit, des möglichen Formenwechsels geeignet sind. Da hat nun die Lautsprache vor dem geschriebenen Symbol einen grossen Vorsprung. Die grosse Modulationsfähigkeit der Stimme giebt dem geschickten Rezitator mehr Ausdrucksbehelfe als der raffinierteste Instrumentator mit allen Kombinationen sich aneignen kann. Vom Gesang hat übrigens alle Musik sowie der lautliche Teil der Sprache den Ausgang genommen: die gleiche Abstammung erklärt die gleiche Ausdrucksfähigkeit[1]). Wieder wird man auch bei der Sprache unterscheiden können zwischen konventionellem und originellem Ausdruck: der erstere durch den Verkehr herausgebildet und für generelle Anlässe, der zweite von den Seltenen für Seltenes geschaffen. Der Unterschied zwischen dem routinierten Schauspieler und dem mit persönlicher Note!

Die gesprochene Sprache hat gegen früher an Bedeutung sehr verloren. Die Hörer sind viel seltener geworden als

[1]) Vgl. Spencer, Essays II, S. 421: All speech is compounded of two elements, the words and the tones in which they are uttered — the signs of ideas and the signs of feelings (Bezeichnung und Ausdruck). While certain articulations express the thought, certain modulations express the more or less of pain or pleasure which the thought gives. Using the word cadence in an unusually extended sense, as comprehending all variations of voice, we may say that cadence is the commentary of the emotions upon the proposition of the intellect." Das sind Thatsachen, an denen sich nichts ändert, wenn man auch über das Verhältnis von Musik und Sprache anderer Anschauung ist wie z. B. Wundt, der eine „gesangähnliche Form der Rede" als Ausgangspunkt der Entwickelung von Gesang und Rede annimmt. (Phys. Psych. II S. 620).

die Leser; die Dichter sind voll Rücksicht gegen diese, selbst in Bühnenwerken. Es fragt sich nun, welche Ausdrucksmittel gewährt der tote Buchstabe? Oder welchen Einflüssen ist die Wortphantasie, ist der Stil zugänglich? Hier wird man nun finden, dass die Verhältnisse für den Ausdruck sehr ungünstig sind; die Klagen über die Ohnmacht der Sprache haben hauptsächlich darin ihren Grund, dass sie nicht unmittelbar im stande ist, uns zu befreien. Das sekundäre Erregungsgebiet, welches sie repräsentiert, ist zu starr, es nimmt nichts an. Stileigentümlichkeiten wie breit, knapp, üppig, karg, haben schon nur eine Bedeutung als Ausdrucksmittel, wenn man an das entsprechende Redetempo denkt, wenn Dichter und Leser in Gedanken reden. Die Freiheiten, welche die Syntax gewährt, sind allerdings ebenso viele Ausdrucksmöglichkeiten, aber verhältnismässig gering an Zahl und zumeist in Erbpacht der Konvention. Für den Künstler, als Ableitungsmittel hat das blosse Sprachsymbol eine sehr geringe Bedeutung. Allerdings ist zu erwähnen, dass gerade der Dichter mit seiner gesteigerten Erregungsfähigkeit meist ein innerlich sprechender sein wird. Er braucht indessen hierin keineswegs sonderliche Gaben zu entfalten; er kann ein guter Dichter sein, ohne Ahnung, was der geschickte Rezitator aus ihm herausholt. Das Phantasiegebiet, welches dem Dichter zur Äusserung dient, ist weit weniger als die Musik geeignet, eine Ebnung der Gefühlswogen herbeizuführen. Daher die weit grössere Selbstbefriedigung der Tondichter, wie sie durch zahlreiche Zeugnisse beglaubigt ist; dagegen die Gunstbuhlerei, die Beifallslüsternheit der redenden Künste. Die Poesie kommt nicht so sehr als Ausdrucksmittel in Betracht denn als Eindrucksmittel. Ein Gedicht bereitet seinem Schöpfer Freude, wenn er den Eindruck, welchen er auf andere erhofft, an sich erprobt; dabei übersieht er freilich leicht, dass die Reaktionsverhältnisse bei ihm überaus günstig liegen.

Die Eindrucksfähigkeit der Sprache ist eine mittelbare Folge ihrer Bezeichnungskraft. Mit dieser ist sie nämlich

imstande, die Voraussetzungen eines Gefühles, einer Stimmung anzugeben, die Umstände, unter welchen sich diese eingestellt haben. Es ist schon erwähnt worden, dass auch Gefühle einfach bezeichnet werden können; wenn man „Hoffnung", „Liebe", „Verzweiflung" sagt, so wird jedermann imstande sein, das hierdurch Bezeichnete in sich zu wecken, wenn auch mit Hilfe erinnerter oder gebildeter Fälle. Allein die feineren Nüancen, alle an seltene Situationen geknüpften Gefühle, wird man am besten durch die Einführung in diese Situation hervorrufen.

Ich verweise hier auf die neuere deutsche Lyrik, namentlich Arno Holz, Stimmungslyrik, die auf vollständigen Satzbau ganz verzichtet und mit hingeworfenen losen Worten im Leser Situationen zusammensetzt, welche der Entstehung gewisser Stimmungen günstig sind.

Diese Situationen müssen nicht äusserliche sein; sie können aus dem Zusammentreffen mehrerer Gedanken entspringen; dann wird man diese Gedanken vorbringen und sich von ihrem Zusammenwirken ein ähnliches Ergebnis wie im eigenen Gemüte versprechen. Je mehr Findigkeit der lyrische Dichter — dem es ja namentlich um Gefühlsausdruck zu thun ist — in dem Aufspüren der konstituierenden Momente einer Gemütsverfassung bekundet; je sicherer er hierbei das Charakteristische hervorzuheben weiss, desto eher kann er beim Leser auf den entsprechenden Integrationsprozess rechnen. Der Vorgang ist ein ganz ähnlicher wie beim Verstehen der Rede überhaupt, nur dass Gefühle nicht wie andere Bewusstseinsinhalte in Teile zerlegt, differenziert, sondern auf Teilbedingungen zurückgeführt werden müssen. Damit aber dieser Integrationsprozess im anderen zu meinem Gefühle führe, wird für diese Teilbedingungen gerade in den schwierigeren Fällen eine Vollständigkeit erfordert, welche der ganzen Natur der Gefühle nach schwer erreichbar ist. Die Quelle derselben liegt sehr oft im Unbewussten, in somatischen Verhältnissen, die jeder Selbstbeobachtung spotten; aus diesem Grunde wird dann die Bedeutung der bewussten Elemente für ein Gefühl überschätzt. Ausser somatischen Verhältnissen hebt sich uns auch alles das schwer ab, was

wir gewohnt sind, z. B. das Milieu — Milieuschilderungen stammen immer von Individuen eines anderen Milieus —, die Landschaft, das Klima.

Der Umstand, dass das Unbewusste nicht unwirksam ist, kommt nun der Musik zugute. Die Musik kann vollständig ausdrücken, was die Sprache nur unvollständig bezeichnet; dafür bezeichnet diese deutlich, was jene undeutlich ausdrückt.

Wie sehr es auch der eingestandene oder stillschweigende Zweck der Poeten sein mag, ihre ästhetisch ausstaffierte Innerlichkeit anderen um jeden Preis mitzuteilen, so können sie sich dabei doch nicht dem Druck der vitalen Bedürfnisse entziehen und man wird von vornherein annehmen dürfen, dass die Art, auf andere Eindruck zu machen, gleichzeitig geeignet ist, sie von dem lästigen Druck einer Erregung zu befreien. Diesen Dienst leistet nun thatsächlich die Analyse der Bedingungen eines Gefühles; wie man sie aufspürt, verlieren sie ihre Wirkung, lichtscheues Pack, das vor der Laterne des Bewusstseins ausreisst. Die Erklärung dieser zerstörenden Kraft der Reflexion ist wohl in der Ablenkung der Aufmerksamkeit im Zusammenhang mit der Enge des Bewusstseins zu suchen. Ein Gefühl, das mich „ganz beherrscht", muss sich sozusagen im Raum einschränken, wenn ich auf eine seiner Bedingungen meine gespannte Aufmerksamkeit richte.

Nun können Gefühle noch auf andere Weise abgethan werden. Sie können einen Gedankengang einleiten, bei dessen befriedigendem Ergebnis sie verschwinden. Dieser Gedankengang — wie verständlich er auch erscheinen möge — hat doch nur für denjenigen einen Sinn, welcher am gleichen Gefühle laboriert oder durch den Gedankengang darauf gebracht wird, an was er zu laborieren habe, damit ihm derselbe etwas sei. Hier werden mir also nicht die konstituierenden Momente geboten, sondern die Konsequenzen, zu welchen ich alsdann die passenden Voraussetzungen zu finden habe. Als Beispiel diene folgende Stelle aus „Faust"

Entschlafen sind nun wilde Triebe
Mit jedem ungestümen Thun,
Es reget sich die Menschenliebe,
Die Liebe Gottes regt sich nun.

(Faust, vom Spaziergang heimkehrend, im Studierzimmer). Man muss selbst mühselig und beladen zur Mutter Natur einmal hinausgepilgert sein und, von der Ruhe des Abends angesteckt, den stillen Einzug milder und liebevoller Gedanken erlebt haben, um diese Sätze zu verstehen, was hier nicht heisst: verstehen, was jemand sagt, sondern wieso er das sagt. Obige Sätze als Ausdruck eines Gefühles zu bezeichnen, hätte nichts Ungewöhnliches an sich. Allein nach der bisher von uns festgehaltenen Begriffsbestimmung handelt es sich hier weder um Bezeichnung noch Ausdruck. Man könnte in diesem Falle populär von einem Gefühlshintergrund sprechen, von einem Gefühl, das — unausgesprochen — doch zum psychischen Ganzen gehört, das eine Komplementärbedingung zum Geäusserten bildet. Im Falle des eigentlichen Ausdrucks (durch Musik) haben wir es mit dem harmonischen Zusammensein zweier erregter Gebiete zu thun; hier dagegen können wir weiter keine Beziehung herausfinden, als dass die Stimmung und die in ihr gethanen Äusserungen ganz gut zusammenpassen, dass es „ganz begreiflich" ist, wenn jemand in solcher Stimmung derartiges sagt.

Ein anderes Beispiel, welches zur Aufhellung des in Rede stehenden Verhältnisses beitragen dürfte. Unter Goethe's Maximum findet sich der Satz: „Geschichte schreiben ist eine Art, sich das Vergangene vom Halse zu schaffen". Goethe, der fleissige Beobachter und gewissenhafte Historiograph seiner Seele, bezog sich hiermit sicher auf jene Art von Geschichtsschreibung, wie sie in Tagebüchern, Memoiren, Selbstbiographien vorliegt. Und man muss, um jenen Satz zu verstehen, nur beobachtet haben, wie es möglich ist, durch geschickte Behandlung des wirren Seeleninhaltes Ruhe und Ordnung herzustellen, wie sich alles im Urteil gefasste wie

im Kampf bezwungen duckt und friedlich zurückzieht, wie man die sekantesten Vorstellungen, Gedanken durch pragmatische Behandlung, durch organische Eingliederung in den übrigen Inhalt abthut. Ohne das hiermit verbundene Lustgefühl der Befreiung ist ein vollkommenes Verständnis jenes Satzes ausgeschlossen; ja noch mehr. Dieses Lustgefühl muss sich uns einmal abgehoben haben, aufgefallen sein, oder es muss wenigstens der Ausspruch dazu führen, dass es uns auffällt. Wem nämlich die angenehme Wirkung der Geschichtschreibung durch diese Abhebung nicht zum Problem wird, für den entbehrt auch die Problemlösung ihres ursprünglichen Wertes. Um aber ins Problem einzuführen, dazu ist jener Satz durchaus unzureichend; er ist nicht imstande, im Leser alle seine Voraussetzungen zu schaffen, es liegt aber auch gar nicht in seiner Absicht. Er dient nur einem vitalen Bedürfnis seines Verfassers. Die Antriebe, welche zu ihm geführt haben, kommen in ihm gar nicht zum Ausdruck, höchstens durch ihn, indem er sie eben nicht zum Ausdruck bringt und dadurch den bruchstückartigen Eindruck macht, der zur Ergänzung anregt. Inspirations- oder Konzeptionsgefühle könnte man sie nennen, die in einem Urteil nur insofern zum Ausdruck kommen, als es ohne dieselben überhaupt nicht da wäre. Sie stellen die subjektive Seite unserer sprachlichen Äusserungen dar, sie sind der biologische Wertmesser derselben. Sie haben übrigens keine selbständige Bedeutung, sondern nur als Begleitsymptome der sachlichen Vorbereitung. Ihr Charakter ist ganz formal[1]).

Ich habe hier mit den Begriffen der landläufigen Psychologie ein Verhältnis darzustellen versucht, welches diese bisher nicht beachtet hat. Die Gewundenheit der Darstellung mag teilweise auf diesen Umstand zurückzuführen sein. Unten bei Erwähnung der Vitalreihentheorie Avenarius' wird sich zeigen, welch einfachen Darstellungsbehelf die von diesem Philosophen eingeführten — besser gesagt verwendeten — Begriffe bieten. Und

[1]) Nach den meisten, so auch nach Wundt (Phys. Psych. S. 521) hätte man sie unter die logischen Gefühle zu zählen. Allein sie charakterisieren, wie weiter unten gezeigt werden wird, ganz im allgemeinen die 3 Abschnitte jeder Vitalreihe und fallen bei Denkprozessen nur deshalb leichter auf, weil sie hier nicht mit anderen Gefühlen in Konkurrenz kommen.

wenn die Möglichkeit ökonomischerer Darstellung in der Wissenschaft einen Fortschritt bedeutet, so wird man einen solchen in der erwähnten Theorie wohl erblicken müssen.

Bei Betrachtung des Ausdrucksvermögens der Sprache haben wir bisher von jenen unauffälligeren Formen des Ausdruckes abgesehen, die vorhin als Einfluss bezeichnet wurden, und die sich als eine Formübertragung auf andere Gebiete charakterisieren. Solche Einflüsse kann man zahlreich in Grammatik und Syntax nachweisen[1]). So ist die Trennung in Subjekt und Prädikat in vielen Fällen nichts anderes als eine übertragene Anwendung des Verhältnisses zwischen Wollen und Handeln, welches infolge seiner grossen Geläufigkeit einen uniformierenden Einfluss ausübt, sozusagen einen übertragenen Wirkungskreis gewinnt[2]). Hält man dies fest, so erscheinen selbst Urteile wie: Der Wind bewegt die Bäume, nicht mehr als reine Beschreibung, sondern gleichzeitig als Ausdruck gewisser anderer Verhältnisse der Seele, des sich äussernden Ich. Von diesen Verhältnissen haben durch die Grammatik offenbar jene Ausdruck gefunden, denen ein genereller Charakter zukommt, so dass man sagen kann, die Grammatik stelle den ständigen Anteil des Ich an unseren Urteilen dar. Die erwähnten Einflüsse reichen aber noch weiter und namentlich in jenen Fällen, wo man von den psychologischen Entstehungsgründen eines Gedankens, eines Lehrgebäudes u. s. w. spricht, handelt es sich oft um den uniformierenden Einfluss einer mächtig eingeprägten Form. So, wenn man den Ursprung von Plato's Ideenlehre auf den jedem Griechen geläufigen Gegensatz von ὕλη und δημιοῦργος zurückführt. Oder wenn man von der Hegel'schen Dialektik sagt, es ist etwas Wahres dran. Die Form des dialektischen Entwicklungsprozesses ist nämlich in einer

[1]) „Die Sprache ist zunächst Ausdrucksmittel der psychologischen Gesetze des Denkens". Weiter: „Gerade deshalb, weil die Sprachgesetze vor allen Dingen psychologisch und nicht logisch sind, hat das Studium der Sprache einen so hohen Wert für die psychologische Untersuchung des Denkens" (Wundt, Essays. Leipzig 1885. S. 278), eine Anerkennung des Thatsächlichen.

[2]) Siehe Jerusalem, die Urteilsfunktion. Wien 1895.

Reihe von Fällen faktisch zu konstatieren und insofern ist sie wahr; „unwahr" wird sie nur dadurch, dass sie über die Grenzen ihres Entstehungsgebietes hinaus Einfluss erlangt, dass sie ein Fachwerk wird, in das sich alles zwängen lassen muss. Schliesslich sei noch eines wichtigen Umstandes Erwähnung gethan. Wir haben nie bloss Gefühle oder bloss Vorstellungen. Dementsprechend wird es auch keine reine Bezeichnung und keinen reinen Ausdruck geben, sondern nur Mischformen. Die Unterscheidung dieser beiden Elemente in den menschlichen Äusserungen ist aber von Bedeutung, weil ihr Verständnis nicht in gleicher Weise vor sich geht, wie der nächste Abschnitt erweisen wird.

VI. Das Verstehen von Aussagen.

Wenn Verstehen soviel heisst als in der gleichen psychischen Situation sein, so ist die Frage, wie man durch Bezeichnung und Ausdruck in dieselbe kommt, mit anderen Worten nach dem Mitteilungswert von Bezeichnung und Ausdruck. Derselbe ist bei Bezeichnungen naturgemäss grösser als beim Ausdruck, da ja erstere, wie oben erwähnt, ihre Ausbildung durch und für den menschlichen Verkehr erfahren haben, während letzterer eine Arznei ad usum proprium ist. Allein auch die Bezeichnungen, die Sprache, wie wir kürzer sagen wollen, bleibt hinter der idealen Leistung, im Hörer die Gedanken des Sprechenden getreu zu erwecken, weit zurück. Der Grund hierfür ist ein zweifacher. Erstens muss die Reaktion auf Bezeichnungen bei dem einen durchaus nicht zu denselben Vorstellungen führen, wie beim andern. „Verstehen heisst nichts anderes als: ich verbinde mit einem Laut, den ich höre, denselben Gedanken, welchen ich mit dem gleichen Laut verbinde, wenn ich ihn spreche", meint Lazarus[1]). Die individuellen Unterschiede in Begriffen jeder Art sind aber bekanntlich ungemein gross. Den Fall zufälliger Übereinstimmung der individuellen

[1]) a. a. O. S. 370 und Sigwart, Logik I, S. 26.

Begriffe abgerechnet, wird also nur dann von einem vollständigen Verständnis die Rede sein können, wenn ihre Verschiedenheit irrelevant ist. Davon war schon in Kap. II die Rede. Dieser Punkt, die Insuffizienz der Sprache, ist bisher zu einseitig in Betracht gezogen worden. Man hat darauf hingewiesen, dass die Sprache das, was sie bezeichnet, mangelhaft mitteilt; sie bezeichnet aber vieles gar nicht, und das ist der zweite Grund, weshalb es ihr so schlecht gelingt, Gedanken von einem Individuum auf andere zu übertragen[1]). Sie kann auch gar nicht alles bezeichnen; denn von den zahlreichen Voraussetzungen, die eine Aussage im Leben des Aussagenden oder in den Gedanken von Vorgängern hat, kommen gerade vielleicht die wichtigsten gar nicht zum Bewusstsein. Im Zusammenhang grösserer Darstellungen gestalten sich die Verhältnisse allerdings günstiger; denselben Einfluss übt das Gespräch[2]). Allein der Schwierigkeiten bleiben doch genug, wie man aus Kritiken und Diskussionen täglich ersehen kann[3]).

Gesetzt also, es hätte uns die Sprache in einem Falle den denkbar besten Dienst geleistet, wir hätten auf die Bezeichnung mit dem Bezeichneten reagiert, so bliebe uns doch noch die Vervollständigung dieses Bezeichneten durch das unbezeichnet gebliebene übrig, mit anderen Worten: Man muss unterscheiden zwischen dem Verstehen der

[1]) „Der Sinn liegt in der That nur zum Teil im Wort an sich. Wir verschweigen beim Reden sehr viel, und zwar sehr Wesentliches, was doch hinzugedacht werden muss, wenn es verstanden werden soll. Wir sprechen immer aus bestimmten Lagen und Verhältnissen, äusseren und inneren, heraus, und erst durch die Beziehung des Gesagten auf diese realen Verhältnisse erhält die Rede ihren konkreten Sinn". Steinthal, Ueber die Arten und Formen der Interpretation, S. 30.

[2]) Vgl. Lazarus, a. a. O. S. 392.

[3]) Treffend bemerkt Lazarus (a. a. O. S. 398): „Gleichheit der Gesinnung, der Geschmacksrichtung, der politischen oder jeder Art Meinung sind ebenso wie die Gleichheit der wissenschaftlichen Systematik Ursache und Bürgschaft des gegenseitigen Verständnisses. Man erfährt täglich, dass die Streitenden Klage erheben über wechselseitiges Missverständnis . . . ." Gesinnung, Geschmacksrichtung u. s. w. das ist das mitklingende Unbewusste, welches sich uns selbstverständlich nicht mehr abhebt, so massgebend es auch für unsere Konzepte sein mag.

Bezeichnung und dem Verstehen des Bezeichneten. Lazarus und Steinthal, welche die Apperzeption immer in Gemeinschaft mit dem Sprachproblem behandeln, haben sehr viel zur Verdeckung dieses Unterschiedes beigetragen. Der Umstand, dass wir, wie in Abschnitt IV ausgeführt wurde, bei unserem Denken thatsächlich oft keines Bezeichneten gewahr wurden und die hierauf gegründete Behauptung eines sprachlosen Denkens hängen natürlich damit innig zusammen.

Das Verstehen einer Aussage geht also streng genommen in zwei Phasen vor sich: in der ersten geht mir die Bedeutung der Worte, in der zweiten der Sinn des Ganzen auf. Der Vorgang bei der ersten ist klar: Die Bahn zwischen der Bedeutung und dem Wort wird vom anderen Ende erregt. Wie ich jedoch dem Ganzen einen Sinn gebe, wie ich es anstelle, die Bruchstücke der „psychischen Situation" zum Ganzen zu kompletieren, dies bedarf noch eingehender Betrachtung[1]). Zuvor sei jedoch bemerkt, dass die zwei Phasen des Verständnisses nicht einfach aufeinanderfolgen, sondern dass sie sich mannigfach kreuzen. Bald verhilft mir die Bedeutung der Worte zum Sinne des Satzes, bald der Sinn des Satzes zur Bedeutung der Worte. Manchmal verstehe ich, was jemand meint, aus dem, was er sagt, manchmal aber auch verstehe ich das, was er sagt, weil ich weiss, was er meint. So verstehen wir auch einen in fremder Sprache verfassten Aufsatz, der über ein uns sehr geläufiges Thema handelt, vollkommen, selbst wenn wir aus Unkenntnis einiger Vokabel und Satzkonstruktionen nicht

[1]) Wenn Steinthal (Über Interpretation, S. 23) die Formel für das Verstehen einfach so ansetzt: „Ein Gedankeninhalt P veranlasst im Redenden eine Lautreihe L, und diese Lautreihe L erregt im Hörenden wiederum jenen Gedankeninhalt P. Also P = L und L = P", so sind damit jene Fälle, wo es sich um einen Gedankeninhalt handelt, am wenigsten getroffen, wofern man nicht an ganz geläufige Inhalte denkt, deren Wertlosigkeit für die Betrachtung schon zur Genüge betont worden ist. Allerdings bezieht Steinthal seine Formel auf das „gemeine Verstehen" (vgl. Anm. zu S. 32), bei welchem „die Bedingungen des Verständnisses nicht erst künstlich herbeigeführt zu werden brauchen", welches also verhältnismässig rasch vor sich geht. Dieser Umstand verhilft aber seiner Formel nur zu einer scheinbaren Berechtigung.

imstande wären, ihn zu übersetzen. Der Fall ist sehr instruktiv. Man sieht, das Verstehen der Worte ist für das des Sinnes gar nicht präjudiziell. Ich kann den Sinn haben, bevor ich die Worte habe, während ich sonst den Worten erst einen Sinn unterlegen muss. Wenn ich dem Sinne nahe bin, hat das Wort leichte Mühe: Sapienti pauca. In diesem Falle merkt man gar nicht, was man dem Worte schuldet. Ganz anders, wenn wir uns in die Vorraussetzungen einer Aussage erst hineinarbeiten müssen, dann suchen wir in den Worten auf und ab nach jedem kleinsten Anhaltspunkte, den sie zum Verständnis bieten könnten, mit anderen Worten: Wir suchen nach der entsprechenden Vorbereitung zu der Aussage. Eine Aussage hat einen Sinn, das heisst soviel als: wir können sie in unseren Bewusstseinsinhalt eingliedern, wir können von demselben mühelos zu ihr fortschreiten. Allerdings muss nicht jede Aussage, jedes Urteil so deutlich den Charakter der Unselbständigkeit an sich tragen; bei jenen Aussagen indes, auf welche es, wie schon öfter erwähnt, hauptsächlich ankommt, bei den originellen, die eine längere Gedankenreihe zum befriedigenden Abschluss bringen, heisst „Sinn haben", nichts anders, als sie in der Reihe und am rechten Platz haben. Der Grad der Vorbereitung ist von grösster Bedeutung sowohl für den Grad des Verständnisses, als auch für den Vorgang beim Verstehen[1]). Bin ich einer geistigen Entdeckung sehr nahe, so haben die Worte, in welchen ich dieselbe formuliert finde, die grösste Mitteilungskraft und das Verständnis erfolgt sozusagen momentan. Nur dies ist der Fall, wo man sagen kann, dass der Hörer integriert, wo der Vorgang in beiden gleich, nur entgegen-

[1]) Unter den Begriff der Vorbereitung fällt auch Höflers „Urteilsdisposition" (vgl. dessen Psychologie S. 260), die „alle psychischen und physischen Teilbedingungen des Urteilens umfasst, insoweit sie nur eben nicht selbst schon aktuelle Vorgänge, z. B. Vorstellungen sind". Das „mitklingende Unbewusste", das sich natürlich der Bezeichnung und Mitteilung entzieht.

An derselben Stelle findet sich auch eine Definition von Verstehen, die ganz in meinem Sinne ist: „Verstehen heisst wesentlich, diejenigen Urteile mit Ueberzeugung und Einsicht bei sich wieder fällen, welche die

gesetzt ist. Bei minderer Vorbereitung, wenn mich die Aussage noch nicht in ihren Voraussetzungen antrifft, muss ich auf irgend eine Weise in dieselben einzurücken trachten. Verstehen heisst also, etwas als Folge haben, als Fortsetzung.

Dies ist nun der Punkt, wo sich meine Ausführungen wesentlich von der bisherigen Behandlung der Frage unterscheiden. Was ich im Vorhergehenden immer als Verstehen bezeichnet habe, das fällt nach der herrschenden Terminologie unter den Begriff der Apperzeption. Allein, indem man bei der Aufstellung und Ausbildung dieses Begriffes immer von der Apperzeption von Sinneswahrnehmungen ausging und die so gewonnenen Gesetze auf Perzeptionen jeder Art ausdehnte, übersah man, welcher gewaltige Unterschied zwischen der Apperzeption von Gegenständen und Äusserungen besteht. So behandelt Steinthal (Abriss der Sprachwissenschaft I S. 198ff.) beides promiscue, was ihn natürlich hindert, im Verstehen ein eigenartiges Problem zu erblicken. In dem mehrfach zitierten Vortrag über Interpretation rückt er demselben zwar näher, betrachtet aber das Verstehen zu ausschliesslich vom Standpunkt des Philologen und erweckt dadurch den Anschein, als ob das philologische Verstehen etwas ganz Apartes wäre, indessen es nur durch seine schwerfällige Technik vom sonstigen Verstehen verschieden ist. Auch nimmt er hierbei merkwürdigerweise auf seine Apperzeptionstheorie keine Rücksicht, scheint es also gar nicht als eine Art der Apperzeption aufzufassen, giebt ihm aber auch keine anderweitige psychologische Charakteristik.

Gedanken des Vortrages, die Voraussetzungen der Massregel ausmachen". Mit dem Begriff der Disposition und dem Unbewussten operiert auch B. Erdmann (Zur Theorie der Apperzeption, Viertelj. f. w. Ph. X S. 343ff.). Die Apperzeptionsmasse bezeichnet er direkt als „erregte Disposition"; was mit seiner Unterscheidung eines „erregten und eines unerregten" Unbewussten zusammenhängt. Obwohl es sich ihm nur um die einfachsten Fälle des Wiedererkennens von Wahrnehmungen handelt (315), so haben seine Ausführungen doch auch dort eine analoge Anwendung, wo es sich um das Verständnis eines Gedankens handelt, den wir selber schon gehabt haben.

Besonders fühlbar macht sich der Mangel dieser Unterscheidung bei Lange (Über Apperzeption), dessen Darstellung sonst an vielen Punkten treffliche Bemerkungen enthält, deren pädagogischer Wert durch den unsicheren psychologischen Standpunkt übrigens nicht beeinträchtigt wird. So definiert Lange die Apperzeption als „diejenige seelische Thätigkeit, durch welche wir einen Bewusstseinsinhalt mittelst verwandter Vorstellungen in den Zusammenhang unseres geistigen Lebens und Besitzes aufnehmen". Es ist mit ihr stets „eine Verschmelzung von Vorstellungen, die Einfügung neuer vereinzelter Elemente in ältere, verwandte, reichere Gedankenkreise gegeben", S. 836. Gedanken als etwas dem Empfindungselement in der Wahrnehmung Analoges giebt es nicht. Ebenso wenig Gedanken, die als Perzeptionen Gegenstand einer Apperzeption wären.

Der Gegenstand ist etwas für sich; die Äusserung ist Teil eines grösseren Ganzen, Teil des sich äussernden Individuums, sie ist ferner Lebensäusserung, sie hat ausser dem, was sie ist, noch eine Bedeutung, und sie hat diese Bedeutung nur im Zusammenhang. Die Äusserungen sind abgelegte Kleider, und ob mir dieselben passen hängt davon ab, ob ich gleich gewachsen bin.

Den intimen Zusammenhang von Gedanken mit unserem ganzen Ich illustriert das Gedächtnis. Gedanken, die wir nicht aus Eigenen organisch entwickeln, nachentwickeln, die tragen wir wie ein lockeres Anhängsel herum, sie sind uns vom mechanischen Gedächtnis nur angespendelt, es ist ein Zufall, wenn sie uns bleiben. Wie dagegen Gedanken haften, die wir erlebt haben! Ich habe, wenn es mir gelingt, einen fremden Gedanken nachzudenken, immer das begleitende Bild, das sich an einen Stengel eine Blüte ansetzt. Nur wenn wir etwas selbst gedacht haben, haben wir wirklich den Gedanken, Beweiss dessen, dass wir seine Formulierung vergessen können, wir finden immer leicht eine neue, während uns ein fremder Gedanke oft nur durch das Wort erinnerlich ist und uns mit diesem entfällt. Dementsprechend die Be-

deutung, welche ein KANT, SCHOPENHAUER dem Selbstdenken beimessen[1]). Halten wir uns nun alle die erwähnten Gegensätze zwischen Dingen und Äusserungen vor Augen, so ist klar, dass es sich bei der Untersuchung über das Wesen des Verstehens in erster Linie nicht um das Verhältnis zwischen der Äusserung und dem, der sie vernimmt, handelt, sondern zwischen der Äusserung und dem, der sie macht. Dieses nämliche Verhältnis in anderen herzustellen, muss Ziel dessen sein, der verstanden sein will, dieses Verhältnis in sich herzustellen Bestreben dessen, der verstehen will.

Von der Apperzeption der Sinneswahrnehmungen ausgehend, kommt man nicht leicht zu diesem Gesichtspunkt. Ein tieferer Grund hierfür liegt in der „Mosaikpsychologie" überhaupt, welche die einzelnen psychischen Phänomen ausser allen Zusammnnhang zu betrachten gestattet und schliesslich durch die immer währende Einzelbetrachtung dazu kommt, die Gedanken wie Dinge zu behandeln[2]). So leiden die Apperzeptionslehren — von HERBART bis WUNDT — in ihrer Anwendung auf Äusserungen an dem Übelstande, dass sie sich vergeblich bemühen, für die Apperzeption fremder Äusserungen, für ihre Aufnahme in den Zusammenhang des Apperzipierenden eine zutreffende Darstellung zu geben, nachdem sie dieselben eben aus dem Zusammenhang mit dem Sprechenden herausgerissen haben. Die Mosaikpsychologie hat auch gar nicht die Begriffe zu entwickeln vermocht, mit denen sich diese Darstellung einzig geben lässt, wenngleich es an Ansätzen dazu nicht fehlt. Solche haben wir zu erblicken HERBART's Apperzeptionen der inneren Wahrnehmung

[1]) Siehe KANT, Anthropologie, S. 101, wo er von der Weisheit sagt: „auch selbst dem mindesten Grade nach kann sie dem Menschen ein anderer nicht eingiessen, sondern er muss sie aus sich selbst herausbringen" und unter den Vorschriften, dazu zu gelangen, als erste anführt: Selbstdenken. Siehe ferner SCHOPENHAUER, Parerga und Paraligomena.

[2]) „Mosaikpsychologie" stellt AVENARIUS seiner „Variationspsychologie" gegenüber. Diese fasst das physische Leben auf als aufeinanderfolgende „Aenderungen eines ursprünglichen, veränderlichen Bestandes", jene als eine „Zusammensetzung von ursprünglichen, unveränderlichen Bestandstücken". Siehe hierüber „Der menschliche Weltbegriff", S. 44.

und deren Ausbildung durch Steinthal, den Apperzeptionsformen des Erkennens[1]). In ihnen liegt erstens ein Hinweis auf das Fortschreiten unseres Denkens auf Grund des bisherigen Bewusstseinszustandes und zweitens der Versuch einer Klassifikation der Arten des Fortschreitens. Allein hiermit sind die Voraussetzungen eines bestimmten Denkresultates nur für ein paar markante Fälle angegeben, wo — wie bei der identifizierenden oder subsummierenden Apperzeption — durch die Ähnlichkeit der zwei aufeinanderfolgenden Stadien auf ihren Zusammenhang die Aufmerksamkeit gelenkt wird; ein flüchtiger Blick auf die Unzahl menschlicher Äusserungen zeigt, dass es nur selten gelingt, sich die Voraussetzungen einer Aussage so klar zum Bewusstsein zu bringen. Wie will man aber über den Aneignungsprozess im Hörer etwas ausmachen, wenn man den Entstehungsprozess im Sprechenden nicht beschreiben kann?

Bei der Aneignung von Sinneswahrnehmungen ist der Prozess mit Zuhilfenahme der Assoziation und Verschmelzung noch leidlich zu erklären, wiewohl eingewendet werden muss, dass der Hergang, so wie ihn Herbart und Steinthal schildern, an der Selbstbeobachtung ebensowenig Rückhalt hat, wie Herbart's Abstraktionsprozess. Ich finde es daher sehr treffend, dass Lazarus die Apperzeption einfach als die Reaktion der mit Inhalt gefüllten Seele gegen äussere und innere Perzeptionen bezeichnet und auf eine ausführliche Schilderung derselben verzichtet. Sie lässt sich thatsächlich nicht bieten, wie weiter unten bei Besprechung der psychischen Kausalität gezeigt werden wird. Bei der Apperzeption von Äusserungen indes findet man mit obigen Behelfen nur schwer sein Auslangen. Ist mir der Inhalt einer Äusserung bekannt, wird mir also irgend ein Lehrsatz der Physik zitiert, wenn auch in ungewohnter Fassung, so hat der Fall mit dem

[1]) Beweis dafür, dass Avenarius' „Prolegomena" (Philosophie als Denken der Welt, nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses, Leipzig 1876) noch ganz in Abhängigkeit von Herbart'schen, speziell Steinthal'schen Anschauungen abgefasst sind. Siehe Kodis, Zur Analyse des Apperzeptionsbegriffes. Berlin 1893, S. 146ff., S. 187ff.

der Apperzeption von Sinneswahrnehmungen allerdings noch einige Ähnlichkeit: die neue Fassunng wird, wofern sie in etwas an die alte erinnert, diese reproduzieren, ja, wenn die Abweichungen gering sind, werden wir sie ganz überhören, und mit der alten Fassung wird uns der Inhalt des Lehrsatzes gegenwärtig. Wie aber, wenn uns der Lehrsatz selbst nicht bekannt ist, wir aber — einen günstigen Fall genommen — auf dem betreffenden Gebiet bewandert sind? Eine Reproduktion des Bezeichneten in toto ist natürlich in diesem Falle ausgeschlossen; eine blosse Zusammenfassung der einzelnen Bestandteile der Mitteilung wohl nur bei Beschreibungen genügend. Es bleibt uns noch ein Drittes übrig: dass wir nämlich die Worte zum Anlass nehmen, uns ein Bezeichnetes selbst zu suchen, für welches wir die mitgeteilte Bezeichnung angemessen erachten; dass wir mit den gebotenen Elementen selber wirtschaften, dass wir sie hin und her kombinieren, bis die mitgeteilte Aussage so auf sie passt, wie unsere eigenen Aussagen auf unsere eigenen Einfälle; wovon wir ein sehr deutliches Gefühl haben. Dieses Gefühl ist der Massstab des Verständnisses. Ehe sich dieses Gefühl nicht einstellt, dürfen wir nicht ruhen, dürfen wir nicht annehmen, in jemandes Ansichten eingedrungen zu sein[1]).

Das Verstehen ist in diesem Falle zum Teile Selbstschaffen. Steinthal kommt diesem Sachverhalt mit der 4. seiner Apperzeptionsformen, der schöpferischen, nahe, welcher „der Umstand eigentümlich ist, dass in den betreffenden Fällen das apperzipierende Moment selbst erst geschaffen wird . . .“ Er rechnet hierzu das Erraten, Vermuten, Ahnen. „Gegeben . . . sind Vorstellungen, die an

[1]) Vgl. Lipps, Grundthatsachen. S. 455f. über die „endgültig genügenden Bedingungen der Benennung“.

Prantl, der in einer Festschrift (Verstehen und Beurteilen, München 1877) einen sehr verworrenen Begriff von „Verstehen“ entwickelt, macht doch einige treffende Beobachtungen, so S. 6: Das Verstehen ist ein unmittelbares denkendes Erfassen, welches mit einem gewissen instinktiven Gefühl der Richtigkeit begleitet ist, gleichviel ob letzteres wirklich ein berechtigtes ist oder nicht.

sich unverständlich, weil zusammenhangslos oder einander widersprechend sind. Hierzu werden Vorstellungen von innen her gefügt, durch welche das Gegebene ergänzt, vermittelt, verständlich gemacht wird: dieses wird von jenen apperzipiert". (Abriss I S. 216). Die Umgebung, in welcher sich diese Sätze finden, zeigt jedoch, dass sich Steinthal ihrer allgemeinen Bedeutung keineswegs bewusst war.

Wie viel der Phantasie bei diesem Selbstschaffen zu leisten bleibt, ist abhängig teils von dem Grade der Vorbereitung, teils von der Anleitung, die mir eine Aussage zu ihrer Verifizierung bietet, überdies von Anlage und Übung. Das Verstehen wird zur Kunst, es erfordert Kongenialität, wenn Teilbedingungen beizustellen sind, für welche in der Aussage selbst keine Anhaltspunkte vorliegen. Da in diesem Falle das erwähnte Gefühl der Adäquatheit der Bezeichnung oder vielmehr der Inadäquatheit des Bezeichneten der einzige Antrieb zum Aufsuchen von Teilbedingungen ist, so kommt natürlich auf die Ausbildung dieses Gefühles auch sehr viel an. Wer dasselbe durch flüchtige Schreiberei korrumpiert, der sucht es auch bei der Lektüre nicht zu erreichen. Wie man schreibt, so liest man, modifizierende Umstände abgerechnet: hinter einem neuen Autor z. B. sucht mann nicht so viel wie hinter einem Altmeister.

Zu erwähnen ist auch die Zeit, welche hiernach das Verstehen erfordert. Sie kann sehr grossen Schwankungen unterliegen; sie kann unter anderem durch Übung so abgekürzt werden, die zwischen Lesen eines Satzes und seinem Verstehen mitten inneliegende Phantasiethätigkeit kann so zusammengedrängt werden, dass wir sie ohne besonderen Anlass nicht gewahren. Bei längerer Dauer kommt uns wohl durch die Anstrengung und Ermüdung unsere Aktivität zum Bewusstein.

Es könnte leicht die Ansicht entstehen, dass „Verstehen" überhaupt nichts sei als die „aktive Apperzeption". Allein der dem Verstehen eigentümliche Mechanismus wird durch Aufmerksamkeit und Wille nicht vollständig charakterisiert, abgesehen davon, dass der Prozess des Verstehens keineswegs immer mit den Merkmalen der „aktiven Apperzeption" ausgestattet zu sein braucht. Dann ist die „aktive Apperzeption" auch

Sinneswahrnehmungen gegenüber möglich, das Verstehen nur auf Aeusserungen beschränkt. Wir reden zwar auch vom Verstehen von Dingen, die ursprüngliche Bedeutung war dies aber entschieden nicht. Siehe zu diesem Punkte LAZARUS, Leben, S. 160 Anmerkung. Bei LANGE (a. a. O. S. 18) kann man von einem Begriff der aktiven Apperzeption nicht reden; aber eben dadurch, dass er keinen klaren Begriff entwickelt, wahrt er sich die Freiheit zu einer Reihe treffender Beobachtungen. So weist er namentlich auf den Anteil des Gefühls an den Apperzeptionsprozessen hin. „Im Gefühl wird der Wert der Perzeption für das Ich, ihre Bedeutung für das übrige Vorstellungs- und Gemütsleben erkannt". Vgl. hiermit das mehrfach über die vitale Bedeutung unserer Aussagen Bemerkte.

Worin diese Aktivität besteht, davon ist in Abschnitt IV ausführlich die Rede gewesen. Es ist übrigens für das Wesen des Verstehens ganz gleichgiltig, zu welchen Schlüssen man über die Natur des Denkens kommt. Die psychologischen Denkgesetze allein vermitteln niemandem Verständnis; die Hauptsache bleibt das „Gefühl der angemessenen Bezeichnung"; man kann sich bei der Lektüre eines Autors sehr viel denken, ohne ihn zu verstehen, indem man sich von seinen Worten zu eigenen Gedanken anregen lässt. Dies begründet aber einen tiefgehenden Unterschied zwischen meinem Verstehen und der Apperzeption, sei es dieser oder jener Schule. Die Apperzeption ist die Aufnahme und Veränderung einer Perzeption durch meinen eigentümlichen Seeleninhalt, ein Ich-isieren alles Neuen und Fremden, was bei fremden Äusserungen nichts anderes heissen kann, als dieselben missverstehen. Apperzeption und Missverständnis ist dasselbe[1]). Wir brauchen uns nur an Denker verschiedener ausgesprochener Richtungen zu erinnern, um diese Gleichung zu bestätigen. Wer in ein bestimmtes System, Begriffsgebäude verrammt ist, der hört und sieht nur mit diesem System, seine Begriffe stehen gleichsam an den Eingangspforten zu seinem Innern und weisen ganz Verschiedenes a limine ab, während sie minder Verschiedenes verspeisen

[1]) Dies schwebt auch LANGE klar vor und veranlasst ihn, „unrichtige, subjektive Apperzeptionen" zu unterscheiden (S. 39 und 40). Der Begriff der Apperzeption lässt indes eine solche Unterscheidung nicht zu; die Apperzeption ist ein Vorgang, der sich im Hörer abspielt und vom Standpunkte dieses sind alle seine Apperzeptionen richtig.

und assimilieren[1]). Daher die bekannte Erscheinung, dass grosse selbständige Denker so leicht dazu hinneigen, andere misszuverstehen, ja leidenschaftlich misszuverstehen. Bei ihnen ist die Stärke der apperzipierenden Begriffe schuld in vielen anderen Fällen jedoch die Schwäche und Bequemlichkeit der Apperzipierenden, welche die Mühe des Sichhineindenkens scheuen und lieber Unrecht thun als für die richtige Einsicht ein bisschen Abbruch leiden. „Was man als Mängel der Intelligenz ansieht, sind daher nicht selten Fehler des Willens. Seinen Neigungen und Wünschen zum Trotz unbefangen und gründlich zu apperzipieren, ist darum, wenigstens auf wissenschaftlichem und ethischem Gebiete im Grunde eine sittliche That und das Vorrecht starker Charaktere“[2]).

Wir apperzipieren also mit dem eigenen Ich und verstehen mit dem fremden Ich. Das heisst, um zu verstehen, müssen wir aus unserem geistigen Vorrat das fremde Ich zu konstruieren suchen. Das Kriterium des Gelingens ist das „Gefühl der angemessenen Bezeichnung“. Das „Gefühl der unangemessenen Bezeichnung“ ist dann das Unlustgefühl, welches zu seiner Aufhebung durch das Vollverständnis drängt. Es arbeitet der Apperzeption entgegen. Unser Verhalten fremden Äusserungen gegenüber wird meist ein Kompromiss sein zwischen unseren Apperzeptionszentren und dem „Unlustgefühl der unangemessenen Bezeichnung“, wobei nach der Lage des Falles der Vorteil sich jeweils der einen oder anderen Seite zuwenden wird. Die Apperzeptionen, da sie die Anwendung des „kleinsten Kraftmasses“ gestatten, werden, der ökonomischen Natur unseres Zentralsystems entprechend, immer den grösseren Teil heischen; sie schützen uns vor der Störung durch fremde Meinungen, vor der Pein des Umlernens, sie sind eine sehr wohlthätige Einrichtung für den Organismus, eine Schutzvorrichtung gegen

[1]) Lazarus „herrschende Gruppe“ (Leben der Seele II, 221).
[2]) Lange, a. a. O. S. 43.

Überanstrengung durch allzu viel Neues. Unser erstes Interesse ist daher das Missverstehen. Das Missverstehen ist uns ein Lebensbedürfnis. Zum Verständnis aber drängt eine Reihe von Interessen, deren Nichtbefriedigung schwerer empfunden würde, als die Störung der geistigen Ruhe. Beim Gelehrten, der berufsmässig in fremde Gedanken eindringt, mag das „Unlustgefühl der unangemessenen Bezeichnung" das einzige Agens sein; sonst wird häufig in Betracht kommen, die Besorgnis, jemandem Unrecht zu thun, die löbliche Absicht, den Gegner vom gegnerischen Standpunkt zu kritisieren, und vor allem die Aussicht, unsere Kenntnisse zu vermehren, auf verheissende Pfade gelenkt zu werden. Beim Vorhandensein so kräftiger Antriebe wird dann jenes Gefühl zum blossen Messinstrument für den erreichten Grad des Verständnisses.

Der erwähnte wichtige Unterschied zwischen Apperzeption und Verstehen schliesst noch einen anderen ein. Apperzipieren können wir jederzeit, apperzipieren müssen wir. Jede Perzeption ist eine Apperzeption, wenn man unter Apperzeption nicht besonders ausgezeichnete Fälle versteht[1]). Dagegen ist es offenbar, dass wir nicht immer verstehen können; wir müssen ja das fremde Ich aus eigenem Material zusammensetzen und was wir hierzu nicht haben, das können wir uns durch die grösste Beweglichkeit des Geistes nicht beschaffen. Das sind die Fälle, von denen gleich im Anfang die Rede war, wo wir geduldig zuwarten müssen, bis uns das Leben im weiteren Verlaufe die Bedingungen des Verständnisses von selbst beistellt. „Sowie dem Verstehen ein untilgbarer Rest der Subjektivität einwohnt, so kann es nicht erzwungen werden, denn der eine Faktor desselben

[1]) Ich stimme in diesem Punkte vollkommen Lazarus bei (Leben d. S., S. 41—43), der mir in dieser Frage der einzig konsequente und natürliche scheint, namentlich im Gegensatz zu Steinthal, welcher die Perzeption der Apperzeption folgen lässt und damit ihren Begriff vollständig ändert, indem er sie zu einem selbständigen psychischen Phänomen macht, während sie allgemein als ein abstrahierter Bestandteil eines solchen gilt. Siehe Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft I S. 180ff.

liegt stets in einem individuellen selbsteigenen Erlebnis, so dass der Spruch des Dichters „Wenn ihrs nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen" auch für die Wissenschaftslehre seine Geltung hat"[1]).

Apperzipieren und verstehen wird nur dann zusammenfallen, wenn zwei Individuen ganz im allgemeinen oder für einen bestimmten Fall annähernd gleiche Vorbereitung haben. Sonst muss auf die erste Apperzeption, die ich mit meinem Bewusstseinsinhalt, wie er eben ist, vornehme, noch eine zweite folgen, für welche ich meinen Inhalt erst adaptieren muss. Der Prozess beim Verstehen ist dann nicht der entgegengesetzte wie im Sprechenden, sondern ganz der nämliche. Entgegengesetzt ist nur der Hergang beim Verstehen der Bezeichnung, schon physikalisch betrachtet. Das Verstehen des Bezeichneten, das Auffassen des Sinnes hingegen, kann nur in einer Richtung erfolgen, da der Sinn in gar nichts anderen besteht als in der Aufeinanderfolge von Gedanken in dieser Richtung[2]). Man muss nur immer an Beispiele denken, wo das Verständnis Schwierigkeiten bereitet. Wo einmal Übung und andere günstige Umstände im Spiel sind, wird die Unterscheidung der einzelnen Phasen und ihrer Succession sehr erschwert.

Es war schon des öfteren von Graden des Verständnisses die Rede und es fragt sich, wie dieselben im Verhältnis zum Vollverständnis zu charakterisieren seien. Mindere Grade des Verständnisses werden vorliegen, wenn von den geforderten Teilbedingungen einige fehlen. Welche fehlen

[1]) Prantl, a. a. O. S. 20.

[2]) Völlige Verkennung dieses Verhältnisses bei Herbart z. B. (Werke, Bd. VI, S. 150). Er spricht dort vom gänzlichen Aufgehen in einem Dichter und sagt von der sich hierbei vollziehenden Apperzeption: „Ohne Zweifel muss sie bei dem Dichter früher eine innere sein, ehe sie für den Leser eine äussere werden konnte." Das, was der Leser äusserlich apperzipiert, ist ganz etwas anderes, als was der Dichter innerlich apperzipiert (vgl. S. im Text). Gerade solche Dichter wie der von Herbart angeführte Walter Scott sorgen durch die detaillierte Einführung, dass ihnen der Leser jeden inneren Schritt leicht nachmachen könne, also gleich ihnen apperzipiere, natürlich vermittels und nach der äusseren Apperzeption der Worte.

dürfen, damit überhaupt noch vom Verstehen die Rede sein kann, hängt von den Umständen des Falles ab. Erinnert man sich übrigens des Unterschiedes, welcher zwischen dem vollen Verstehen und nur dem nächsten tieferen Grad besteht — man kann ihn konstatieren, wenn man durch einen kleinlichen Umstand plötzlich Licht über einen Satz empfängt, den man völlig zu verstehen meinte — so wird man es für angezeigt erachten, die Bezeichnung „verstehen" nur für das Vollverstehen anzuwenden. In den Fällen minderen Verstehens handelt es sich doch meist nur um ein Wissen, ein Wortwissen; wiewohl auch der Fall vorkommt, dass wir den Worten einen Inhalt unterlegen, den wir mit unserem übrigen Bewusstseinsinhalt in organische Verbindung zu setzen vermögen, für den aber die Worte nicht die angemessene Bezeichnung sind. Damit ist zwar der andere nicht verstanden, aber man hat sich wenigstens keiner Äusserlichkeit schuldig gemacht.

Schliesslich sei noch eines häufigen Falles Erwähnung gethan, dessen Erklärung sich aus dem Vorigen leicht ergiebt. Wenn wir nämlich über eine Frage zu grosser Klarheit gekommen sind, so finden wir „richtige Bemerkungen" hierüber oder „Ahnungen", „ungenaue Formulierungen" auch bei anderen[1]). Wir verstehen andere dann besser als diese sich selbst; eigentlich sind aber doch wir selbst die Verstandenen (Siehe Anm. 1). Daraus ergiebt sich der Nutzen der Gepflogenheit, ein Buch erst dann zu lesen, nachdem man sich im Anschluss an Titel und Inhaltsverzeichnis eigene Gedanken gemacht[2]). Die Worte haben nur dann Kraft,

[1]) So sagt Kant von gewissen Prinzipien: „Man muss durch eigenes Nachdenken zuvor selbst darauf gekommen sein, hernach findet man sie auch anderwärts, wo man sie gewiss nicht zuerst würde angetroffen haben, weil die Verfasser selbst nicht einmal wussten, dass ihren eigenen Bemerkungen eine solche Idee zu Grunde liege." (Prolegomena, § 3 in fin.)

[2]) Vgl. Lange, a. a. O. 198. Die meiste Klarheit über das Wesen des Verstehens habe ich bei Jerusalem gefunden (a. a. O. S. 169 ff. „Ueber selbsterzeugte und überlieferte Urteile.") So sagt er z. B.: „Wer ein Begriffsurteil hört oder liest, der müsste, um es ganz zu verstehen, auch jene Urteile bereits selbst erzeugt oder sich angeeignet haben, die zur

wenn sie keine benötigen. Die wirksamsten Redner sind die, welche ihren Zuhörern eigentlich nichts sagen, sondern nur dem einen Namen geben, was jeder schon in sich trägt. Die Lust der Übereinstimmung, das Behagen, seine Ansichten in trefflicher Formulierung zu finden, ist häufig weit grösser als das am Erwerb neuer Gesichtspunkte um den Preis alter, zumal jede neue Ansicht, falls sie nicht aus uns selbst vorgeht, im Beginn nur ein Wort ist. Danach bestimmt sich der Wert von Diskussionen, beantwortet sich die Frage, zwischen welchen Individuum überhaupt vernünftiger Weise eine Diskussion statt haben könne, eine Diskussion, bei welcher die Teilnehmer nicht ihre Panzer aneinander reiben, sondern sich einer am andern modifizieren, ihre Seelen gewissermassen kommunizieren lassen und aufs gleiche Niveau bringen.

Es möge nun noch Erwähnung finden, in welchem Zusammenhang Verstehen und Wiedererkennen steht. Das Verstehen kann ein Wiedererkennen sein, u. z. des Inhalts einer Aussage. Die Formulierung des Inhalts braucht keineswegs an eine früher einmal von uns getroffene anzuklingen. Ja, es kann die gleiche Form einer Aussage zu einem vermeintlichen Wiedererkennen und Verstehen führen. Ein vermeintliches Wiedererkennen, eine scheinbare Bekanntschaft liegt auch im Falle der eigentlichen Apperzeption vor, wie oben ausgeführt. Vermögen wir in einer Aussage nichts Bekanntes wiederzufinden, so müssen wir uns auf die vorhin geschilderte Art mit ihr bekannt machen. Wir müssen trachten, ihr gegenüber in jenes Verhältnis zu treten, als wenn sie uns schon bekannt gewesen wäre; es handelt sich darum, eine Gleichung zu erfüllen. Im Augenblicke, wo ich eine bis dato unbekannte Aussage vernehme, ist die Gleichung auf beiden Seiten unvollständig. Ich weiss, was der andere

Bildung der darin vorkommenden Begriffe geführt haben." Und besonders: „Zu unserem geistigen Eigentum werden Begriffsurteile erst dann, wenn wir den mitgeteilten Inhalt in unserer Vorstellung rekonstruieren und durch selbständige Urteile gestalten."

sagt, aber noch nicht, was er meint; und das, was ich meine, was ich mir „beim ersten Hören vorstelle", giebt eine von der vernommenen verschiedene Aussage. Ich muss nun meine Meinung so ändern, dass sie eine der vernommenen gleiche oder wenigstens ähnliche Aussage giebt, alsdann kann ich der mitgeteilten Aussage die selbstgefundene Meinung koordinieren. Das Verfahren bei der Auflösung dieser Gleichung ist ein reines Probieren, ein Suchen. Man hat daher auch von „Probeapperzeptionen" gesprochen. Der Bezirk des Suchens kann durch mannigfache Umstände abgegrenzt und das Finden hierdurch erleichtert werden.

Endlich sei noch mit einigen Worten von der Beziehung des Verstehens zu dem in der neueren Psychologie geschaffenen Begriff der Einfühlung gedacht. Von Einfühlung wird zwar in der Regel Emotionen gegenüber gesprochen, doch fehlt es, wie die Vertreter dieses Begriffes bemerken, nicht an Analogien auf intellektuellem Gebiete. Einfühlung ist die Vereinigung des fühlenden Subjekts mit dem Objekt, die Durchdringung des Gegenstandes mit unserem Ich[1]). Personen gegenüber heisst Einfühlung nichts anderes als „sich hineinversetzen". Bezüglich dieses Sich-hineinversetzens" stehen sich nun zwei Ansichten gegenüber. Die „Aktualitätsansicht" und die „Vorstellungsansicht", wie sie Witasek in dem oben zitierten Aufsatze nennt. Nach der ersten Ansicht ist der Zustand des Einfühlenden ganz der nämliche wie dessen, in den eingefühlt wird, nach der zweiten besteht das Einfühlen im Vorstellen von fremden Emotionen. Die zweite Ansicht nötigt natürlich zur Annahme, dass es ein Vorstellen von Psychischem gebe; und diese Annahme wird in der That gemacht[2]). Dem Einfühlen entspricht auf intellektuellem Gebiet das Sich-hineindenken, das „Eindenken". Bringen wir auch hier die beiden obigen Ansichten zur Anwendung, so besteht nach der Aktualitätsansicht das Eindenken darin, dass ich ganz das

[1]) Vgl. Vischer, das Symbol. Aufsätze zu Zellers Jubiläum.
[2]) Vgl. Witasek, a. a. O.

nämliche denke wie der andere, nach der Vorstellungsansicht, dass ich nur vorstelle, was der andere denkt. Erinnert man sich des häufigen Diktums: „Ich kann mir schon vorstellen, was du meinst," so möchte oberflächliche Betrachtung darin wohl eine Bestätigung der zweiten Ansicht finden. Allein nach allem Vorhergehenden kann kein Zweifel sein, dass wir uns zur Aktualitätsansicht bekennen, dass also nur der mit Fug behaupten kann, sich in einen anderen hineingedacht zu haben, der seine Psyche ad hoc der des anderen gleichgestaltet hat. Dieses Eindenken ist natürlich mit Verstehen gleichbedeutend.

Unter der „Vorstellung von Psychischem" — muss ich gestehen — kann ich mir nichts Rechtes vorstellen. Allerdings, in den Fällen, wo wir jemand nicht ganz verstehen, uns nicht ganz einfühlen oder eindenken, herrscht in unserem Bewusstsein eine gewisse Unklarheit, Blässe, unbehagliche Nebelhaftigkeit, die von der Vorstellungsfrische beim Vollverstehen sehr absticht. Bei der Seltenheit des Vollverstehens ist es nun nicht verwunderlich, dass man mindere Grade des Verstehens zur Norm gemacht und sie wegen ihrer charakteristischen Vagheit zum Zustand des Verstandenen in einen analogen Gegensatz gebracht hat wie die Vorstellungen zu den Empfindungen.

Die Vorstellungsansicht ist psychologisch erklärlich, aber nicht haltbar; die Aktualitätsansicht ist leicht zu halten, ihretwegen war es aber nicht notwendig, einen neuen Begriff einzuführen. Sie betont kein irgendwo neues psychologisches Moment.

VII. Das Verstehen von Ausdruck.

Zunächst heisst natürlich auch hier Verstehen nichts anderes als in der Situation dessen sein, der etwas ausdrückt. Allein, entsprechend dem Unterschied zwischen Bezeichnung und Ausdruck ergeben sich einige Modifikationen.

Der Ausdruck dient in erster Linie einem subjektiven Bedürfnis, er befreit uns von einem peinigenden Gefühls-

übermass. Dem entsprechend wird das Lustgefühl dessen, der fremden Ausdruck versteht, noch weit grösser sein als dessen, der fremde Aussagen versteht. Dafür sind aber die Schwierigkeiten des Verständnisses auch grösser als bei den Aussagen, weil der Mitteilungswert des Ausdruckes weit geringer ist als bei diesen. Als Beispiel diene wie oben die Musik. Es ist ja vielleicht von keinem anderen Verständnis derzeit so viel die Rede. Was heisst also Musik verstehen und welcher Art ist der physische Mechanismus dieses Verstehens? Dabei sehen wir von der Form der Musik, also dem, was ihren ästhetischen Wert ausmacht, ganz ab und denken nur an den Inhalt, an die emotionellen Elemente, welche in ihr zum Ausdruck gebracht sind.

Wer zufällig mit jenem Gefühl in den Konzertsaal kommt, aus welchem heraus das vorgetragene Stück komponiert ist, der wird es verstehen und er wird sich keinen Augenblick im Zweifel sein, dass er es versteht. Die Charakteristik des Verstehens ist auch hier ungemein klar, es ist die Charakteristik des Selbstschaffens wie oben des Selbstdenkens. Zum vollen musikalischen Verständnis wird daher nur derjenige befähigt sein, dessen musikalische Phantasie so entwickelt ist, dass er an eigene Gefühle irgend welche musikalische Elemente, wenn auch vager Natur und ganz dilettantenhaft, anzuknüpfen befähigt ist, mögen dieselben auch mit geringen Abweichungen nichts anderes als musikalische Erinnerungen wiedergeben. Ebenso wie jemand, der nie einen eigenen Gedanken gehabt, auch nie einen fremden verstehen wird, weil ihm jeder Massstab für den Grad seines Eindringens fehlt und jeder Ansporn hierzu, so wird auch nur der in der Musik volle Befriedigung suchen und finden, welcher wenigstens in guten Augenblicken geahnt hat, welchen Genuss er sich selbst bei höher entwickelten Fähigkeiten verschaffen könnte. Es genügt also nicht, dass jemand gerade vom entsprechenden Gefühle beseelt ist, sondern er muss auch dieses Gefühl der gehörten Musik vorn anzustellen wissen, er muss in sich das ursächliche Verhältnis

zwischen Gefühl und Musik herstellen können, wozu unter anderem auch Übung von nöten ist. Das Verstehen von Musik ist daher nicht der umgekehrte Prozess wie im Komponisten nach dem Schema: das Gefühl gestaltet die Musik und die bestimmte Gestalt der Musik erregt das Gefühl, sondern ich muss dieses so erregte Gefühl erst in dieselbe Ordnung wie beim Komponisten bringen. Nicht dass ich es habe, macht das Verständnis aus, sondern dass ich mich davon befreien lasse, durch des anderen Musik, ebenso wie er, mit einem Wort: dass ich die Musik als adäquaten Ausdruck empfinde. Diese Empfindung ist auch das beste Kriterium, dass ich ein Tonstück verstanden habe.

Es fragt sich nun, wie mich ein Tonstück in die Stimmung, das Gefühl bringt, welches es ausdrückt. Hier kommen nun hauptsächlich zwei Momente in Betracht. Stimmungen, Gefühlstöne, also ungegliederte Kontinua werden durch analoge Empfindungen erweckt. (Klangfarbe, Tonart.) Gefühle, oder vielmehr die komplizierten Gefühlsvoraussetzungen, das bewegliche Element am Gefühlsganzen, werden durch die Bewegungen der musikalischen Elemente reproduziert. Fragt sich nur, mit welcher Sicherheit und Genauigkeit! Die Erörterungen hierüber sind noch immer auf der Tagesordnung. Das Wichtigste wurde schon in einem früheren Abschnitte besprochen.

Einiges wird konsequent übersehen. Man nennt die Musik eine Sprache. Aber man bildet sich ein, sie nicht lernen zu müssen. Man klagt über die Mitteilungsschwäche der Musik — als wenn die Sprache weiss Gott was für ein Ideal in dieser Beziehung wäre! Die Verschiedenheiten der Individualbegriffe mag oft nicht viel geringer sein, als die von Gefühlen, welche eine und dieselbe Musik bei verschiedenen Hörern erregt. Der Umstand, dass sich die Menschen der gleichen Worte bedienen, täuscht sie über die Schwierigkeit und Seltenheit vollkommenen Verstehens hinweg. Dann ist die Musik für Mitteilungszwecke nicht geschaffen, nicht aus Mitteilungsbedürfnis entstanden und nicht durch dasselbe entwickelt. Wenn sie anderen nichts sagt, so schadet das ihrem Schöpfer, dessen Interesse sie in erster Linie zu befriedigen hat, gar nicht.

Die Ausdrucksfähigkeit der Musik steht ausser Zweifel, so bald nur einmal ein paar kongeniale Geister einander verstehen. Ich erinnere an Beethovens IX. Symphonie, der

bis auf Wagner niemand das zutreffende Programm zu unterlegen vermochte; jetzt finden freilich auch andere den Ausdruck der Faustischen Gefühlswelt bis ins kleinste Detail von genialer Wahrheit.

Freilich bedarf ein kongeniales Individuum, um der Komposition eines anderen den richtigen Gefühlsanlass zu unterlegen, nicht der langweiligen Beihilfe von Assoziationen, sondern es taucht aus dem reichhaltigen Repertoire seines Gemütes von selber jenes Gefühl auf, welches man in die gehörte Musik ausströmen lassen kann oder es findet ein Vorgang statt analog den vorerwähnten „Probeapperzeptionen", man versucht es mit verschiedenen Programmen, bis man das richtige trifft. Dies, glaube ich, ist der Grund unseres Vergnügens am öfteren Hören der Musik, dass wir schon wissen, wie wir einem Musikstück entgegenzukommen haben, dass wir uns schon zu ganz bestimmten Gemütsbewegungen parat halten und durch den Wegfall der Arbeit des Suchens ganz unbehindert die Übereinstimmung zwischen Gefühl und Musik geniessen können.

Das Verstehen der Musik ist also in weit höherem Masse ein Verstehen quoad actum als das von Gedankenäusserungen. Ihre Verbindung mit den voraufgehenden und künstlich festgehaltenen Gemütszuständen ist viel inniger als die zwischen Gedanken und deren Voraussetzungen im Bewusstsein. Daher der vitale Wert der Musik. Die zahlreichen Anekdoten über Heilungen durch Musik — mag auch vieles an ihnen übertrieben sein — bleiben immerhin sehr bezeichnend.

Das Verstehen von Musik fällt mit den Wirkungen derselben keineswegs zusammen, weder faktisch noch im Idealfall. Es ist daher auch gar nicht Absicht dieser Zeilen, über die Wirkungen der Musik, wie sie zum Teil in dieser selbst, zum Teil im Hörer ihren Grund haben, etwas auszumachen. Es sollte vielmehr nur auf den einen Umstand nachdrücklich hingewiesen werden, dass die Musik weit weniger als andere Kunstprodukte losgelöst vom Künstler

betrachtet werden kann, dass es in ihr von subjektiven Einmischungen wimmelt, dass sie also in jenen Fällen, wo und soweit sie Ausdruck ist, nur einen Teil eines grösseren Ganzen vorstellt — wie oben von Gedanken gesagt wurde — dass sie nur im Zusammenhang mit dem Schaffenden Sinn hat und dass sie infolgedessen für den Hörer nur Sinn hat, wenn er sie annähernd in denselben Zusammenhang zu stellen vermag. Für das Auffassen der formalen Elemente, des „Arabeskenartigen" der Tonkunst, besteht diese Forderung natürlich nicht. Daher der Genuss von sogenannter „leichter Musik" jedem Alter, jedem Geschlecht, zu jeder Stunde, in jeder Umgebung, bei jeder Witterung, in jeder Gemütsdisposition freisteht; während die „schwere Musik" immer Anforderungen stellt, Voraussetzungen heischt und deshalb von den jeweils Indisponierten verdammt wird. Die leichte Musik ist eben nichts als die Ausgeburt üppiger Phantasie, ohne Beziehung zum Ich, das Ich weiss gar nichts von dieser Phantasiethätigkeit. Künstler dieser Art bezeugen, dass sie beim Schaffen sich ihrer selbst gar nicht bewusst, entrückt waren. Die schwere Musik kommt dem bedrängten Ich zu Hilfe, die Details ihrer Form kommen nur durch hartnäckiges Dasein des Gefühls zustande, der Künstler ist sich nicht nur seiner selbst bewusst, sondern muss sich bewusst sein[1]).

VIII. Das Verstehen nach Avenarius' Vitalreihentheorie.

Durch zweierlei Beobachtungen ist Avenarius auf seine Vitalreihentheorie gekommen: durch physiologische (im Anschluss an die Goltz'schen Froschversuche) und durch psy-

[1]) Aus der grossen Zahl der — meist sehr populär gehaltenen — Schriften, welche sich mit dem Verständnis und den Wirkungen der Musik befassen, hebe ich nur hervor Lazarus, Leben der Seele, 2. Aufl. III, S. 69—201, wo man neben einer Reihe feinster Beobachtungen (siehe namentlich S. 139, 140, 149, 150) grosse Unklarheit in den Prinzipien vorfindet. So meint er, „Die wahre Genialität des Komponisten wird sich nicht darin zeigen, dass er seiner eigenen Gemütslage vollkommen charakteristischen Ausdruck geben, sondern dass er mit Sicherheit im Hörer diejenige Gemütslage erzeugen wird, welche er beabsichtigt" (a. a. O. S. 165). Schärfer kann man den im Text verworfenen Standpunkt nicht formulieren.

chologische. Das Ergebnis dieser Beobachtungen war die Entdeckung, dass unser psychisches Leben in Reihen verläuft. Diese Reihen sind natürlich in erster Linie physiologische; dass diesen physiologischen Reihen immer psychologische parallel laufen, ist nicht notwendig. So kommt Avenarius — ganz im Einklang mit der zweifachen Natur seiner Beobachtungen — zur Unterscheidung der unabhängigen (physiologischen) und der abhängigen (psychologischen) Reihen. Die abhängige Reihe setzt sich zusammen aus den psychischen Werten, den E-Werten, wie sie Avenarius nennt. Sie braucht keineswegs vollständig zu sein. Aus unseren Aussagen allein ist daher kein zuverlässiger Schluss auf den Ablauf unserer Seelenvorgänge zu ziehen; deshalb setzt Avenarius an die Spitze seines Hauptwerkes die Erörterungen über die unabhängige Vitalreihe, ein höchst unpädagogischer Vorgang, da uns ja doch nur die abhängige Reihe zum Bewusstsein kommt und die unabhängige nur im verschwiegenen Hinblick auf die abhängige konstruiert werden kann.

Wie hat man sich nun Beginn und Verlauf einer unabhängigen Vitalreihe zu denken?

Unser Zentralnervensystem, das System C, haben wir uns offenbar mit der Fähigkeit ausgestattet zu denken, sich in seiner Umgebung unter mancherlei Störungen „Schwankungen" zu behaupten. Diese Schwankungen wieder auszugleichen, ist die Aufgabe des Systems C. Das System C hat nicht nur Arbeit zu leisten, sondern es wird auch ernährt, und es befindet sich im Gleichgewicht, wenn seine Arbeit durch eine entsprechende Ernährung ausgeglichen wird. Zu der Formel, welche Avenarius für den Gleichgewichtszustand aufstellt: $F(R) + F(S) = O$ ist bemerkenswerter Weise u. zw. ganz unabhängig auch Hering gekommen. Ich führe sie nur an, um den Terminus „Vitaldifferenz", welcher bei Avenarius eine grosse Rolle spielt, zu beleuchten. Schwankungen jeder Art werden nämlich nach obiger Formel bewirken, dass die algebraische Summe

der beiden Werte eine von O verschiedene Grösse, eben die Vitaldifferenz ergiebt.

Es entsteht nun die Frage, wie wird eine solche aufgehoben? Ein einfacher Fall ist der, wenn eine Arbeitsvermehrung durch eine Ernährungsvermehrung ausgeglichen wird. Aber die Vitaldifferenz kann noch auf andere Arten zur Aufhebung kommen, wie eine rein mathematische Diskussion obiger Formel ergiebt; namentlich gilt dies von den Vitaldifferenzen höherer Ordnung, über die nur soviel bemerkt werden möge, dass sie alle Arten physischen und intellektuellen Unbehagens umfassen und gewöhnlich erst nach einer Reihe von Vermittelungen, den Medialänderungen, durch die Finaländerungen zur Aufhebung gelangen. Es ist hier nicht der Ort, den Verlauf der Vitalreihe im Detail darzulegen — es bliebe schwerlich was anderes übrig, als den ersten Band der „Kritik der reinen Erfahrung" abzuschreiben — es soll nur auf das grosse Ergebnis hingewiesen werden, dass unser gesamtes, praktisches und theoretisches Verhalten von Vitaldifferenzen seinen Ausgang nimmt, ob diese nun von innen oder von aussen „gesetzt" werden, und von dem Bestreben geleitet ist, diese Vitaldifferenzen aufzuheben. Die Form der Vitalreihe ist bei unserem praktischen Verhalten dieselbe wie beim theoretischen; nur unsere Aussagen, die E-Werte, sind in den beiden Fällen verschieden. Ein wahrhaft erquickender Monismus, der die simpelsten Verrichtungen mit den kühnsten Spekulationen in einer Formel zusammenzufassen ermöglicht!

Der Sinn aller unserer Handlungen und Gedanken liegt also in der Stellung, welche sie innerhalb einer Vitalreihe einnehmen, und die Würdigung von Aussagen wird ganz davon abhängen, auf welchen der drei Abschnitte der Vitalreihe sie sich beziehen. Ein sehr sicheres Kriterium, mit welchem Abschnitte man es zu thun habe, liefern die Gefühle, mit welchem dieselben verknüpft sind. Die Vitaldifferenz ist von Unlustgefühlen begleitet— es wurde schon erwähnt, dass man in vielen Fällen an ihrer

statt „intellektuelles Unbehagen“ setzen kann. Der Medialabschnitt, in welchem wir nach Vermittelungen hin und hersuchen, ist durch Gefühle der Unsicherheit, Unklarheit, Verlegenheit charakterisiert, der Abschluss der Vitalreihe endlich durch das Lustgefühl behobener Beklemmung, gelöster Spannung. Diese „Abschnittscharakteristiken“ sind von Avenarius keineswegs zuerst bemerkt worden, vielmehr findet man unter allen möglichen Namen über sie gehandelt, sie gewinnen nur im Zusammenhang mit der Vitalreihe erst ihre rechte Bedeutung[1]). Sie sind der Zeiger, welcher den Grad der Schwankung anzeigt, der biologische Wertmesser unserer Äusserungen. Aus dieser Vitalreihentheorie erwächst für unsere Äusserungen, wie schon bemerkt, ein ganz neuer Einteilungsgrund, der von besonderer Wichtigkeit für das Verstehen derselben ist. Ein Urteil, welches wir im Initialabschnitt, wo uns die Vitaldifferenz gesetzt wird, fällen, braucht, um verstanden zu werden, nur eine Bezeichnung der Umstände zu enthalten, welche die Vitaldifferenz herbeigeführt haben. Von Schwierigkeiten, die auch hier schon infolge verschiedener Vorbereitung sich ergeben können, sehe ich der Einfachheit halber ab. Das Verständnis des Medialabschnittes erfordert schon mehr als ein blosses Auffassen der Worte: es erfordert die zugehörige Vitaldifferenz und vollends gilt dies von der Finaländerung. Gerade die wertvollsten von unseren Aussagen sind aber abhängige von Finaländerungen. Dies spürt schon Plato (Sophist. 262D), wenn er vom Urteil sagt: περαίνει τι, es bringt etwas zum Abschluss; dieses etwas ist die Vitalreihe. Und das sind die schwerverständlichen Urteile, welche nur als Aufhebung einer Vitaldifferenz Sinn haben.

Mit der Vitalreihe ist eine ganz neue psychische Einheit geschaffen. Die einzelnen Glieder der Reihe haben eine selbständige Bedeutung. Wem daher nur Teile übermittelt

[1]) Vgl. Jerusalem, Urteilsfunktion, S. 85ff. über „Gefühlselemente im Urteil“.

werden, der kann nichts anderes als blosse Worte haben; die lebendige Einheit beginnt erst mit der Reihe. Etwas verstehen heisst daher, es in einer Reihe haben, etwas missverstehen, es ausser jeder Reihe haben[1]).

Eine andere Frage ist, wie man zum Verständnis, also zur Bildung einer Reihe kommt. Verhältnismässig einfach ist der Fall, wenn man z. B. einen Autor im Zusammenhang liest, wenn man also die Vitalreihe mit dem Autor durchläuft. Schwierig ist die Sache dort, wo wir uns zu einer Aussage, die eine Vitaländerung vorstellt, die entsprechende Vitaldifferenz ergänzen müssen. Unter anderen terminis ist darüber schon gesprochen worden. Die Aussage wird oft Anhaltspunkte bieten, damit wir uns an den Beginn der Reihe denken können; geht's nicht mit einer, so vielleicht mit einer anderen Vitaldifferenz, es werden „Probereihen" vorgenommen. Es ist indes bei Beantwortung der Frage nach dem Mechanismus des Verstehens auf den schon erwähnten Umstand nachdrücklichst hinzuweisen, dass nur die unabhängige Vitalreihe vollständig sein muss, dass daher jedes Bemühen, unsere Aussagen bloss aus dem herzuleiten, was uns bewusst wird, notgedrungen zu Fehlschüssen führt. Vom Standpunkt des Funktionalismus, wie ihn Avenarius vertritt, giebt es keine psychische Kausalität. Was uns von einem psychischen Hergang auffällt oder was wir uns davon zum Bewusstsein bringen, das ist schon ein neuer psychischer Hergang, Abhängige einer neuen Reihe. Das beste Beispiel für einen Fall, wo sich die Schwäche der landläufigen Psychologie offenbart, scheint mir das Verhältnis zwischen einem Gedanken und dessen dämmerigen Vorstadien zu sein. Wer hier versucht, zwischen Bewusstseinsdaten ein Gesetz aufzufinden, wird mit Verlegenheit beginnen und enden. Bei Lazarus findet sich folgendes Bekenntnis: „die psychologische

[1]) Dieser Umstand hat offenbar Steinthal zur Aufstellung seiner sechsten Interpretationsart, der psychologischen, veranlasst. Mit ihrer Hilfe soll der Philolog „das erkennende Verstehen zum begreifenden (?) vertiefen", und zwar durch die „kausale Betrachtung des Redewerkes".

Charakteristik von Gedankenkeimen in dem Stadium, das ihrer vollen Entwicklung zur Sprachform zuweilen vorangeht, ist bis jetzt noch nicht versucht worden. Sie bildet eine äusserst schwierige Aufgabe der Sprachpsychologie" (Leben d. S. III. S. 149). Er hätte getrost sagen können, unlösbare Aufgabe für die Sprachpsychologie. Und wie klar erscheint jenes Verhältnis bei Anwendung des Begriffs der Vitalreihe.

Unser Verhältnis zu denjenigen Aussagen anderer, welche Finaländerungen zugehören, welche Reihen abschliessen, kann also von folgender Art sein: Entweder befinden wir uns schon im Initialabschnitt, wir laborieren am Problem, oder wir haben sogar schon eine Lösung desselben versucht, befinden uns also im Medialabschnitt; in beiden Fällen — praktisch vielleicht nicht die häufigsten — bringt die fremde Aussage die eigene Reihe zum sofortigen Abschluss, zum befriedigenden, befreienden Abschluss. Trifft uns eine fremde Aussage nicht schon mitten in einer Reihe an, so ist die Folge davon, dass sie uns eine Vitaldifferenz setzt, weil nämlich durch eine solche Aussage das gewohnte Verhältnis zwischen Aussage und Aussageinhalt abgeändert wird (Schwankungsvariation); früher war vom „Unlustgefühl der unangemessenen Bezeichnung" die Rede. Wie kann nun diese Vitaldifferenz aufgehoben werden? Offenbar dadurch, dass sich das gewohnte Verhältnis wiederherstellt, dass sich zu den Worten ein Gedanke einfindet. Da aber dieser Gedanke selbst Entglied einer Reihe sein muss, so kann die durch eine unverstandene oder halbverstandene Aussage eingeleitete Reihe nur dadurch zum Abschluss gelangen, dass in ihrem Medialabschnitt eine andere Reihe abläuft, eben jene, welche zum benötigten Gedanken führt, eine Hilfsreihe. Die Zusammenhaltung dieses Gedankens mit der fremden Aussage, das Wiederfinden des gewohnten Verhältnisses schliesst dann die Hauptreihe ab. Die Zeit, welche zum Ablauf dieser komplizierten Reihe erfordert wird, kann des ungeachtet sehr kurz sein; instruktiver sind natürlich die Fälle, wo sich die

Reihe über grössere Zeitläufte ausdehnt, wo uns ein Diktum „immer wieder keine Ruhe lässt" (Vitaldifferenz) und zum Nachdenken treibt, bis durch eigenes Bemühen oder durch äussere Umstände die Hilfsreihe zum Abschluss und die ursprüngliche Vitaldifferenz zur Aufhebung kommt. Mehr lässt sich über den Mechanismus des Verstehens nicht sagen, die sehr naheliegenden Fragen nach dem genaueren Hergang im Medialabschnitt haben vom Standpunkte der biomechanischen Erkenntnistheorie gar keinen Sinn. Die psychologische Charakteristik desselben ist (siehe LAZARUS' vorhin zitierte Bemerkung) sehr dürftig und verschwommen. Die Sprache ist für ihn nicht geschaffen und nicht ausgebildet. Daher das vergebliche Bemühen, mit der Sprache über ihn etwas auszumachen. Die Worte stellen sich immer erst ein, wenn wir über etwas „zur Klarheit gekommen", d. h. im Finalabschnitt angelangt sind. Der Medialabschnitt stellt nur ein Übergangsstadium dar, er lohnt das Aufhalten nicht. Die Unklarheit seiner abhängigen psychischen Werte entspricht ganz seiner zwitterhaften Gefühlscharakteristik, die zwischen dem deutlichen Unlustgefühl der Vitaldifferenz und dem ausgesprochenen Lustgefühl ihrer Aufhebung mitten inne steht, also seinem biologischen Wert. Es sind aber nicht nur die Vorstadien unserer Gedanken, sondern auch unserer Handlungen und nach allbekannten Zeugnissen, die von Kunstleistungen dem Bewusstsein grossenteils entzogen. Dieser Umstand im Vereine mit der Bedeutung, welche man den unklaren Vorstadien im Verhältnis zu den klaren Resultaten offenbar zu geben genötigt ist, hätte schon dazu führen müssen, die Geltung anderer als rein psychischer Elemente für unser Denken und Thun anzuerkennen.

Für das Problem des Verstehens bietet die Vitalreihe noch einen Vorteil. Wenn die Voraussetzung des Verständnisses einer Aussage die ist, dass uns die zugehörige Vitaldifferenz gesetzt wird, so werden uns offenbar auch Handlungen und Unterlassungen unserer Mitmenschen verständlich sein beim Vorhandensein der entsprechenden Vitaldifferenzen.

Sowie sich unser gesamtes Verhalten mit Hilfe der Vitalreihentheorie erklärt, so auch das Verstehen des gesamten Verhaltens unserer Mitmenschen. Ob ich einen Selbstmörder verstehe oder den Ausspruch eines Philosophen: es lassen sich beidemale die Voraussetzungen des Verständnisses unter dem Begriff der Vitaldifferenz subsumieren. Der Begriff der Vorbereitung leistet keineswegs dasselbe; in ihm ist keinerlei notwendige Beziehung auf die nachfolgenden Stadien enthalten.

Hat man einmal das Verstehen von Gedanken und Handlungen formal identisch gefunden, so hat es manchen Vorteil, von den Handlungen auszugehen. Erstens sind die Vitaldifferenzen, welche zu Handlungen führen, weit fühlbarer als solche. Dann kann man sich über das Nichtverstehen von Handlungen nicht so leicht hinwegtäuschen wie über das von Gedanken. Gewöhnlich hört man nur von Handlungen, dass sie jemand „absolut unverständlich" sind. Endlich erhellt bei Handlungen am klarsten die Bedeutung der individuellen Voraussetzungen. „Das muss man mitgemacht haben", „in der Situation muss man selber gewesen sein", ist der vollauf berechtigte Einwurf, welchen die Nichtverstandenen den Nichtverstehenden machen.

Ein ganz neues Licht wirft die Vitalreihentheorie endlich auf einige Wirkungen der Musik, die zwar schon öfters bemerkt worden sind, aber erst jetzt recht verständlich werden. Denken wir an ein grösseres Musikstück, den Satz einer Symphonie oder eine ganze Symphonie; während derselben mag es oft sein, dass wir im Wohlgefallen an melodiösen Schönheiten, an ausdrucksvoller Formgebung und stimmungsvoller Instrumentierung aufgehen, allein am Schlusse kommt doch häufig noch etwas anderes hinzu. Woher stammt die Wirkung, wenn plötzlich das Hauptthema in glänzender Gestalt wiederkehrt, namentlich, wenn es in Dur wiederkehrt, während es die Symphonie in Moll einleitete, woher stammt die ungeheure Wirkung langhinhaltender Orgelpunkte auf der Dominante und des erlösenden Eintrittes

der Tonika? Ich glaube nicht fehlzugehen, wenn ich diese Wirkung darauf zurückführe, dass in allen diesen Fällen der allgemeine Verlauf der Vitalreihe durch Tongestalten symbolisiert wird. Ja, es ist mir sehr wahrscheinlich, dass die Dreiteilung der Satzform nichts anderes als ein Ausdruck der Vitalreihe ist, Ausdruck in dem früher entwickelten Sinne eines uniformierenden Einflusses. Es ist jedenfalls sehr bezeichnend, dass der Inhalt, welcher den besten symphonischen Werken teils von ihren Schöpfern selbst, teils von ihren Kritikern unterlegt wurde, sehr einförmig ist: Immer handelt es sich um die Bedrängung des Genius durch äussere oder innere Gewalten (Vitaldifferenz), um Auswege, die er versucht, das Schwanken zwischen ernsten und heiteren Auswegen (Adagio, Scherzo, Mendialabschnitt) und um die endliche befriedigende Lösung im jubelnden Finale. Es ist weiter sehr bezeichnend, dass man diese Vitalreihenform am ausgesprochendsten bei Komponisten findet, welche im Leben viel gelitten haben, welchen also diese Form leider sehr geläufig war: bei Beethoven und bei Bruckner. Die ungeheuren Gefühlswirkungen, welche namentlich der letztere stellenweise zu erzielen vermag, führe ich nur auf die klare Vitalreihenform seiner Symphonien zurück. Die auch von anderen Seiten an ihm gerühmte Macht der Steigerung und spannenden Vorbereitung derselben besagt im Grunde nichts anderes, nur dass damit für den psychologischen Ursprung jener Form nichts gewonnen ist.

Man könnte auch sagen, das Musikstück nimmt die Gestaltqualität der Vitalreihe an; am einfachsten geschieht dies dadurch, dass die Gefühle, welche die einzelnen Abschnitte der Vitalreihe charakterisieren, in der nämlichen Reihenfolge durch die Musik ausgedrückt werden. Allein die Hypostasierung der Themen und die mannigfachen Veränderungen, Verarbeitungen und Kombinationen, welche mit ihnen vorgenommen werden, gestatten eine Symbolisierung auch des Gedankeninhalts unserer Vitalreihen. Man vergleiche den sogenannten Vorbereitungsteil, wo sich kein Thema

deutlich heraushebt, keines Halt gewinnt, mit den Vorstadien einer klaren Einsicht und mit dieser den Eintritt des Hauptthemas! Das ganze bunte Theater, welches Vorstellungen, Gefühle, Wille, auf dem forum internum aufführen, wird von den Themen nachgespielt. Die absolute Musik wird so zum Spiegel des bewegten Seelenlebens und ihre künstlerische Aufgabe ist, den Typus der Ereignisreihe in der Seele wiederzugeben, stilisiertes Seelenleben. Dieser Typus ist aber eben die Vitalreihe. Zur Bildung der gleichen Gestaltqualität werden nicht — wie in früheren Beispielen — die Töne in ihrer Gesamtheit, sondern die Themen in ihrer Gesamtheit verwendet.

Ich bemerke zum Schlusse dieses Abschnittes, dass der Begriff des Verstehens bei Avenarius sich ganz mit dem des Apperzipierens deckt, dass er denselben also im Steinthalschen Sinne auffasst und zu den vorstehenden Erörterungen nur die Begriffe der Vitalreihe Avenarius entlehnt sind.

IX. Die Grade des Verstehens und das Begreifen.

Das Vollverstehen ist ein verhältnismässig seltener Fall. Die Welt ist faktisch nicht so öde als sie sein müsste, wenn es ausser dem Vollverstehen kein Verhältnis zwischen Menschen gäbe. Noch vor jedem Eingehen in eine Untersuchung hat man das sichere Gefühl, es müsse Grade des Verstehens geben. Zwischen dem Fall, wo uns eine fremde Äusserung vertraut ist wie ein eigener Gedanke, und dem Fall, wo wir einer fremden Äusserung völlig ratlos gegenüberstehen, muss es Vermittlungen geben. Wie ist nun bei minderen Graden des Verstehens die psychische Situation des Perzipierenden im Verhältnis zu der im Sich-Äussernden charakterisiert? Dadurch, dass ersterem einige Teilbedingungen des Vollverstehens ermangeln? Offenbar nicht. Denn der Mangel des kleinsten Details führt häufig schon zu völligem Missverständnis. Die Möglichkeit von Graden des Verständnisses beruht vielmehr auf einer anderen fundamentalen Thatsache.

Alle unsere Gedanken, alles, was überhaupt auf die Bezeichnung Gedanke berechtigterweise Anspruch erhebt, ist das reife Produkt einer Genesis, ist ein durch den Hinzutritt der Sprache psychologisch ausgezeichneter Punkt einer Entwicklungsreihe. Man kann einen Gedanken in ganz verschiedenen Stadien haben; in einem Dämmerstadium, welches von der gegliederten sprachlichen Bezeichnung noch so weit entfernt ist, wie der fertige Organismus vom gleichmässigen Ovulum, und in jenem Stadium leuchtender Klarheit, wo neben der Erkenntnis schon das Wort steht. Das Wort, die Artikulation, gesellt sich der Erkenntnis eben erst in einem gewissen Entwicklungsstadium bei, man kann aber deswegen nicht sagen, dass die Erkenntnis früher nicht da war. Dies wird durch die Aussage derer bezeugt, welche mit einer ausgereiften und daher trefflich formulierten Erkenntnis bekannt gemacht, ausrufen: „Das habe ich mir schon längst gedacht," obwohl es ihnen sehr schwer fiele, auf Ehre und Gewissen zu versichern, dass sie wirklich einen mitteilbaren Gedanken vordem gehabt.

Man kann nun die Bedingungen des Verstehens erweitern und sagen: Es ist hierzu nicht Bewusstseinsgleichheit erforderlich, sondern die beiden Bewusstseinsinhalte müssen nur auf einer Entwicklungslinie liegen. Der Keim im Leser, Hörer muss sich zum Bewusstseinsinhalt des Schöpfers entwickeln können; womit nicht gesagt sein soll, dass sich dieser Keim im Laufe der Zeit faktisch so weit entwickeln würde.

Diese Art von Halbverständnis hat eine grosse kulturelle Bedeutung. Der entwickelte Gedanke wirkt entwickelnd auf den noch unentwickelten. Die Sprache zieht die Gedanken auf. Die Sprache macht die Kulturnehmer erst mündig. Sprache war von Anbeginn nur den Kulturschöpfern und -gebern zu eigen, denjenigen, in welchen etwas zur Reife kommt.

Daher der Genuss der Lektüre gedankenreicher Schriften.

Sie bringen Ansätze zur Weiterbildung. Ein lustiges Werden hebt an. Leben ist Entwicklung, Entwicklung ist Lust.

Wiederholen wir es also kurz: Die Möglichkeit von Graden des Verständnisses beruht auf der Thatsache, dass Gedanken eine Ontogenese haben.

Zum Begreifen sind die Begriffe notwendig und zwar die alles Persönlichen entkleideten logischen Begriffe; während zum Verstehen die psychischen oder wie man sagen könnte, persönlichen Begriffe vonnöten sind.

Das Verstehen ist immer ein persönliches Verhältnis, ein spirituelles Verwandtschaftsverhältnis. Das Begreifen setzt keinen näheren Grad von Verwandtschaft voraus als er zwischen zwei beliebigen Menschen besteht. Begriffen wird der Mitmensch, soweit in seinen Aussagen die ewige, alleinige Wahrheit enthalten ist. Das Verstehen geht auf den beweglichen Schein, welchen die Thatsachen in den verschiedenen Köpfen annehmen, das Begreifen auf das ruhende Sein. Daher in der Wissenschaft überall mit dem Begreifen das Auslangen gefunden werden muss. Die Wissenschaft ist unpersönlich.

Verstehen geht auf die Mitmenschen, Begreifen auf die Welt; Verstehen auf die Welt, insofern sie sich in Individuen spiegelt, Begreifen auf Individuen, insofern es ohne Individuen keine Welt giebt.

Verstehen ist Erkennen als Thätigkeit, indem wir damit den Denkprozess eines anderen von frischem durchmachen. Begreifen ist Erkennen als Abschluss der erkennenden Thätigkeit, als Anschauung des Denkergebnisses.

Während die wissenschaftliche Thätigkeit zum Endziel hat, alles täuschende Beiwerk, alle persönliche Zuthat zu eliminieren, besteht die künstlerische gerade darin, der Realität das Zeichen einer Individualität aufzudrücken. Selbst die realistische Kunst thut, wenn sie sich auch theoretisch zu einer phantasievollen Schwester der Wissenschaft herausputzt, nie anders. Daher ist das Verstehen der Kunst gegenüber am Platze, Begreifen der Wissenschaft gegenüber. Aber

sowie sich Innen- und Aussenwelt, Ich und Natur durchdringen, schliesst das Verstehen das Begreifen nicht aus, sondern ein.

Zum Schluss möchte ich auf eine gleich anfangs dieser Schrift erwähnte Charakteristik des Verstehens und Begreifens zurückkommen. Das Verstehen ist warm, das Begreifen kühl. Im Verstehenden flammt es von Leben. Der verständnisvolle Kulturnehmer wird vom Kulturspender zu Bewegung mitgerissen. Er hat die Illusion der Fortbewegung durch eigene Kraft und die Wonne, welche mit dieser Illusion verbunden ist.

Das Begreifen ist wie das Ausruhen von einem starren Götterbildnis. Der Anblick der ewig gleichbleibenden Gesetzmässigkeit, des ruhenden Seins wirkt beruhigend auf den Geist.

Verstehend bemächtigen wir uns fremden Geistes, begreifend der Welt. Die alten Inder haben die Wissenschaft über die Kunst gestellt. Die Wissenschaft führt zum Begreifen und zur Ruhe.

A. DÖRING's rein menschliche Begründung des Sittengesetzes.

Eine Erwiderung auf J. PETZOLDT's Kritik derselben

von P. Scheerer, Nauen.

I. Einleitung. 1. Kurze Charakterisierung von DÖRING's rein menschlicher Motivierung des sittlichen Handelns. 2. Die beiden Angelpunkte dieses Begründungsversuches, die P. zutreffend heraushebt und gegen die er seine Kritik richtet.

II. P.'s Kritik der eudämonistischen Grundanschauung D.'s vom Zustandekommen alles menschlichen Handelns und Erwiderung darauf. 1. P. erkennt das „eudämonistische Prinzip" an, dass „alles Handeln auf die grösste Lust oder geringste Unlust geht", verwirft aber als „egoistische Wendung" dieses Prinzips D.'s Satz von der Entstehung aller Lust, dass nämlich jede Lust ein persönliches Bedürfnis oder Interesse des Individuums zur Voraussetzung habe, durch dessen Befriedigung sie entstehe. 2. Die von P. dafür angeführten Beispiele, dass Lust auch entstehe, ohne dass ein persönliches Interesse des Individuums vorhanden wäre, das befriedigt werde, beweisen nur P.'s unvollständige Kenntnis vom Umfange der persönlichen Bedürfnisse der Menschennatur. 3. P.'s Ablehnung der psychologischen Grundanschauung D.'s über die Entstehung aller Lust ist hauptsächlich durch P.'s falschen Begriff vom Sittlichen verschuldet, nach dem die „Selbstlosigkeit" das unterscheidende Wesen des Sittlichen ausmache.

III. P.'s Angriffe gegen die D. eigentümliche Motivierung des sittlichen Handelns durch den Begriff des Selbstschätzungsbedürfnisses. 1. Darlegung des D.'schen Begriffes vom Selbstschätzungsbedürfnisse. 2. P.'s abweichende Fassung dieses Begriffes beruht nur auf seiner mangelnden Erkenntnis von dem wahren Ziele, auf welches dies Bedürfnis im Grunde gerichtet ist. 3. P.'s angeblich neue Erklärung der Entstehung dieses Bedürfnisses ist D. nicht unbekannt; sie läuft aber, ohne dass P. es will und merkt, auf eine völlige Leugnung der seelischen Regungen hinaus, die D. mit dem Namen „Selbstschätzungsbedürfnis" bezeichnet; doch wird P. angesichts der Erfahrung diese Leugnung bewusst nicht aufrecht erhalten können. 4. P.'s Einwendungen gegen die Ableitung des sittlichen Handelns aus dem Selbstschätzungsbedürfnisse treffen D.'s wirkliche Meinung über diesen Punkt überhaupt nicht; sie beruhen vielmehr auf einem völligen Missverständnisse der wirklichen Art dieser Ableitung, die D. giebt.

IV. Der Vorwurf des „Solipsismus auf praktischem Gebiete", den P. gegen D.'s Begründung der Sittlichkeit erhebt, ist völlig unzutreffend, er lässt gerade die Hauptsache, das praktische Lebensideal ausser acht, zu dem D. und zwar konsequenter Weise gelangt.

I. Unter dem Titel „Solipsismus auf praktischem Gebiete" hat J. Petzoldt in dieser Zeitschrift eine recht ausführliche Kritik der Begründung der Sittenlehre veröffentlicht, die A. Döring in seinen beiden Werken, der „Philosophischen Güterlehre" und dem „Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre" gegeben hat.

1. Wie den Lesern dieser Kritik erinnerlich sein wird, handelt es sich bei dieser Begründung durch Döring um den bedeutsamen Versuch, für die Erfüllung der sittlichen Forderung ein ausreichendes Motiv in der menschlichen Seele nachzuweisen; das Sittengesetz unter grundsätzlichem Absehen von allen metaphysischen Ueberzeugungen, seien sie philosophischer oder religiöser Herkunft, allein aus einem Grundbedürfnisse der Menschennatur abzuleiten; das sittliche Handeln als Konsequenz des Glückseligkeitsstrebens zu verstehen. Auf diese Eigentümlichkeit weist schon der Titel des Handbuchs hin „Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre".

Wenn ein solcher Versuch an sich in der Geschichte der Ethik auch nicht neu ist, so muss doch der Grundgedanke Döring's und seine Ausführung mit ihrer umfassenden Gründlichkeit und ihrem hohen Grade kontrollierbarer Deutlichkeit als absolut neu bezeichnet werden. Was den Grundgedanken dieses Begründungsversuches betrifft, so werden hier nämlich nicht, wie bei den früheren derartigen Versuchen, die einzelnen sittlichen Vorschriften vorgenommen und nun gezeigt, wie ihre Erfüllung im eigenen Interesse des Individuums liege. Von dieser unorganischen Betrachtung des Sittengesetzes als eines Haufens einzelner, zusammenhangloser Gebote ist D. völlig fern. Ihm ist das vom Sittengesetze geforderte Verhalten ein einheitliches, gerichtet auf das Ziel, das die umfassendste sittliche Forderung zum Ausdruck bringt: „neminem laede, immo vero omnes, quantum potes, juva"; ein Verhalten, das sich in concreto freilich sofort in die durch die einzelnen sittlichen Gebote geforderten Bethätigungen auseinander falten muss. Für den Entschluss zu diesem einheitlichen, auf die Förderung fremden Wohles gerichteten Streben weist D. einen zureichenden Beweggrund in einem Bedürfnis der Menschennatur nach. Und die Aufstellung dieser Triebfeder ist das Ergebnis einer umfassenden Untersuchung über die Grundbedürfnisse des Menschen, einer Psychologie des Gefühls und Willens also, wie sie in dieser Ausführlichkeit und mit diesem Masse methodischer Sicherheit meines Wissens bisher noch nicht unternommen worden ist.

Die so mit aller Gründlichkeit festgelegte eigene Stellung in der Frage nach den rein menschlichen Beweggründen nicht bloss zu einzelnen sittlichen Handlungen, sondern zu einem sittlichen Leben, wird dann von D. noch nach zwei Seiten hin gesichert und verteidigt, sowohl gegen Einwürfe und Bedenken gegen seinen eigenen Standpunkt, wie durch Kritik der Motivationskraft, die den von anderer Seite namhaft gemachten rein menschlichen Beweggründen innewohne. Wir haben es hier also mit einer Theorie zu thun, die sowohl wegen der Würde ihres Gegenstandes, sowie wegen der wissenschaftlichen Dignität und Neuheit ihrer Ausführung allseitige Beachtung und Prüfung verdient.

2. Das ist auch die Meinung unseres Kritikers P., der D.'s Ueberzeugungen „sorgfältig durchdacht" und die „Philosophische Güterlehre" ein „umfassend und klar angelegtes Werk" nennt. Auch insofern war mir P.'s Kritik erfreulich, als er seine ganze kritische Aufmerksamkeit den beiden Punkten in D.'s Gedankengang zuwendet, die auch mir als die grundlegenden, die Angelpunkte in D.'s System erscheinen. Das ist erstens die eudämonistische Grundanschauung D.'s von dem psychischen Mechanismus alles menschlichen

Handelns, dass nämlich alles menschliche Handeln seinen Ursprung aus Bedürfnissen des Handelnden nähme, auf deren Befriedigung es ausgeht; dass das letzte Ziel, das τέλος alles Handelns, die eigene Lust des Handelnden wäre.

Nach dieser Grundanschauung bestände dann das Problem der rein menschlichen Begründung der sittlichen Forderung darin, ein Bedürfnis in der menschlichen Seele zu entdecken, das zu seiner Befriedigung gerade sittliches Handeln, Förderung fremden Wohles als Mittel fordert; genauer, das Bedürfnis müsste derartig sein, dass es in dem Bewusstsein des vollbrachten Guten allein und ausschliesslich, nicht etwa in zufälligen Nebenvorteilen, seine Befriedigung findet. Weiter müsste von diesem Bedürfnisse gezeigt werden können, dass es die stärkste Macht in der normalen Menschennatur ist, wohl im stande, sich alle aus anderen Bedürfnissen entspringenden Bestrebungen zu unterwerfen, mögen sie sich nun zum Wohle der Mitmenschen nur gleichgültig verhalten oder es bei Verfolgung ihrer Ziele feindlich kreuzen.

Was P. zur Widerlegung dieses Grundschemas der Erklärung von dem Zustandekommen alles menschlichen Handelns vorbringt, scheint mir diese von D. im Verein mit mehreren andern, z. B. Zeller, Sigwart, Horwicz[1]) vertretene Grundanschauung durchaus nicht zu widerlegen, und seine andersartige Erklärung scheint mir nur einen Verzicht auf kausales Verständnis alles Handelns zu bedeuten.

Der zweite Hauptpunkt, gegen den sich P. wendet, betrifft das spezielle Grundbedürfnis, das D. nun als Quelle des sittlichen Handelns aufweist, und zwar wendet sich P. gegen den Döring'schen Begriff dieses Grundbedürfnisses und gegen die Art, wie D. aus dem Streben nach seiner Befriedigung das sittliche Handeln hervorgehen lässt. Man sieht, der ganze Streit um die reinmenschliche Begründung der Sittlichkeit führt auf die Verschiedenheit in den psychologischen Grundanschauungen zurück. Die Psychologie ist der Boden, auf dem der Streit in Sachen der Ethik ausgefochten werden muss und es handelt sich darum, wessen Psychologie die richtige ist. Die Kritik nun, die P. diesem zweiten Hauptpunkte widmet, scheint mir hauptsächlich darauf zu beruhen, dass P. die Darlegungen D.'s teils unvollständig berücksichtigt, teils missverstanden hat.

Ueberhaupt muss ich gestehen, so fruchtbar P.'s Kritik zu werden versprach, als ich sah, wie zutreffend er die beiden Fundamentalsätze des Döring'schen Systems zur näheren Prüfung heraushob, so wenig scharf und stichkräftig sind mir seine Einwendungen erschienen, die er für tötlich hält. Ja, meine Besprechung seiner Kritik wird weit weniger eine sachlich-philosophische als eine philologische sein müssen; sie wird von den Einwendungen P.'s zeigen, dass sie zum grossen Teile ein Kampf gegen Windmühlen sind und wird gegenüber dem teils falsch verstandenen, teils unvollständig berücksichtigten Gedankengange D.s dessen echte und vollständige Meinung zur Geltung bringen.

II. Wenden wir uns jetzt zu dem ersten Streitpunkte, der Frage, wie überhaupt selbständig gewolltes menschliches Handeln zu stande kommt.

1) P.'s Anschauung hierüber ist höchst merkwürdig. Insofern, als er, wenn ich ihn recht verstehe, keineswegs grundsätzlich und von vornherein die eudämonistische Erklärung alles Handelns abweist; nein, er stimmt D.'s Anschauung zur Hälfte durchaus zu, lehnt aber die andere Hälfte auf das schärfste ab; oder, wie er selber seinen Standpunkt bezeichnet, er hält das „eudämonistische Prinzip" fest, verwirft aber „die egoistische Wendung",

[1]) Vgl. die Zitate in der Güterlehre D.'s S. 63 f.

die ihm D. giebt. Er hält es also für möglich, die Begriffe „Eudämonismus" und „Egoismus" völlig voneinander zu trennen und glaubt, dass es Lust gäbe, die mit persönlichen Wünschen und Bedürfnissen des Individuums absolut nichts zu thun habe. Das ist allerdings ein Standpunkt, der fast zum eisernen Bestande der volkstümlichen Psychologie zu gehören scheint, wenigstens ist er mir unzählige Male bei Menschen des praktischen Lebens entgegengetreten, der mir aber völlig unhaltbar und unmöglich erscheint.

Das „richtig verstandene eudämonistische Prinzip" besteht für P. in dem Satze, „dass alles Handeln auf die grösste Lust oder geringste Unlust geht". Aus dieser Thatsache folgt aber für P. keineswegs, dass es dann auch immer ein persönliches, eigenes Interesse oder Bedürfnis des Individuums ist, das durch die Handlung befriedigt werden soll und durch dessen Befriedigung eben die Lust entsteht. Nein, diese Meinung ist gerade „die egoistische Wendung" D.'s. P. stellt die verblüffende Behauptung auf, es könne erfahrungsmässig auch Lust in der Seele bei Erreichung von Zielen entstehen, die das Ich des Handelnden gar nicht berühren; es sei möglich, dass wir uns für Dinge interessieren, Freud und Leid durch sie erfahren, die für unser Ich völlig gleichgültig sind, die absolut keinen Anknüpfungspunkt in unsern Bedürfnissen und Wünschen haben: „Das Psychische, die Seele muss in gewissem Sinne weiter reichen als das Ich." Es giebt Fälle von Freude, bei denen es nur hiesse, „den Ichbegriff über alle natürlichen Grenzen zu erweitern", wollte man auch hier ein persönliches Interesse des Individuums annehmen, durch dessen Befriedigung die Freude entstehe.

Nun, demgegenüber meine ich, die allergewöhnlichste Erfahrung des täglichen Lebens kann uns darüber belehren, dass eine Lust immer nur zu stande kommt, wenn irgend ein Wunsch des betreffenden Individuums befriedigt wird, und Unlust nur dann eintritt, wenn einem Bedürfnisse die Befriedigung versagt bleibt. „Dies Volk kann sich nicht anders freuen als bei Tisch", weil seine Bedürfnisausstattung eine zu niedrige ist, es sind seelisch verkrüppelte Menschen. „Wenn die Maus satt ist," wenn sie „das Bedürfnis nach Speise und Trank herausgelassen hat", dann „schmeckt das Mehl bitter". Goethe mahnt ausdrücklich, „wenn du Gäste willst traktieren" und ihnen Freude bereiten, ja ihre besonderen Wünsche zu berücksichtigen, dich „nach Schnauz' und Schnabel zu richten", sonst riskierst du, nichts weiter zu erreichen, als „Salz und Schmalz zu verlieren". Und von dieser Regel wird sich hoffentlich auch P. im praktischen Leben, z. B. bei der Auswahl seiner Geschenke leiten lassen; er wird gewiss nicht glauben, einem Nichtraucher mit einem Kistchen Zigarren eine Freude machen oder einen Unmusikalischen durch eine Eintrittskarte zu einem Konzert erfreuen zu können; er wird keinen abstinenten Freund zu einer Flasche „guten, alten Rheinweins" einladen, oder einen Misogynen anmutigen Damen vorstellen, wenn er ihm eine Freude machen will. Es scheint mir überflüssig zu sein, die Beispiele für das seelische Grundgesetz zu häufen, dass die Entstehung einer Lust immer an das Vorhandensein eines Bedürfnisses gebunden ist und dass umgekehrt, wo ein Lustgefühl eingetreten ist, immer ein Bedürfnis des Individuums anzunehmen ist, durch dessen Befriedigung es entstanden ist.

Also zugeben, dass „alles Handeln auf die grösste Lust oder die geringste Unlust geht," und dann doch leugnen, dass es eigene persönliche Wünsche des Handelnden sind, durch deren Befriedigung die Lust nur entstehen kann; und dann doch leugnen, dass die Handlung aus diesen eigenen Bedürfnissen des Handelnden entspringt, in ihnen ihr Motiv hat und allein darauf gerichtet ist, diese persönlichen Bedürfnisse des Handelnden zu be-

friedigen, das heisst, A sagen und vor dem B zurückschrecken, nein, „im ersten sind wir frei, im zweiten sind wir Knechte"!

Andererseits soll durchaus nicht behauptet werden, dass es eine so einfache Sache sei, nun den Nachweis für dies psychische Grundgesetz der Entstehung von Lust und Unlust in Beziehung auf das gesamte Gebiet und alle Arten menschlicher Lust zu liefern nnd die Grundbedürfnisse nachzuweisen, aus deren Befriedigung jede Art Lust entsteht, in denen die Motive für alle einzelnen selbständigen, nicht konventionellen oder nachgeahmten Handlungen liegen. Nein, das hiesse, das grosse Verdienst schmälern, das D. um die Erweiterung nicht bloss der populären, sondern auch unserer wissenschaftlichen psychologischen Erkenntnis dadurch in Anspruch nehmen darf, dass er in der Güterlehre in einer Untersuchung von 100 Seiten das Bedürfnisinventar unserer Seele aufgedeckt hat. Wie dies Verdienst um die Erweiterung unserer rein theoretischen psychologischen Erkenntnis auch der Ethik zu Gute kommt, war ja oben gezeigt, als gesagt wurde, dass den Psychologen Döring widerlegen müsse, wer seine ethische Theorie angreifen wolle.

2. Nun hat P. zum Beweise seiner sonderbaren psychologischen Anschauung auch einige Beispiele angeführt, in denen angeblich die Freude entstehe, ohne dass ein persönliches Bedürfnis des Handelnden vorhanden wäre, das durch die Handlung seine Befriedigung fände. Aber diese Beispiele beweisen eben nur die oben zugestandene Schwierigkeit, manche Bedürfnisse zu erkennen. P. ist das in diesen Fällen nicht gelungen, und auch aus D.'s Untersuchung hat er sich nicht genügend über den Umfang der Grundbedürfnisse unterrichtet, so dass er noch tief in jener, „der gewöhnlichen Betrachtungsweise eigenen unklaren und unvollständigen Vorstellung vom Umfange der selbstischen Motive" steckt, von der D. S. 385 der Güterlehre redet.

Petzoldt schreibt:

„Viele unlustvolle Zustände, die Bemühungen um ihre Beseitigung und endlich ihre geglückte Aufhebung lassen uns das eigene Ich — immer wieder: das empirisch und logisch richtig abgegrenzte Ich — ganz vergessen, unbeschadet des Lustgefühls, das mit jeder Erreichung eines gewollten Zieles verknüpft ist, unbeschadet also auch des eudämonistischen Prinzips. So müssen wir die Freude, die wir empfinden, wenn uns die Auflösung einer geometrischen Konstruktionsaufgabe, eines Rätsels, eines Schachproblems u. s. w. gelingt, sehr wohl von dem Stolze auf das eigene Können, von der lustvollen Befriedigung unseres Ehrgeizes trennen. Dass das zweierlei ist, sehen wir ja deutlich daraus, dass wir uns auch über die von anderen gegebene Lösung freuen, wenn wir nur erst das Unbehagliche des noch ungelösten Problems recht gefühlt haben. Ist uns doch in solchen Fällen an der Lösung überhaupt weit mehr gelegen als daran, dass wir sie selber finden".

Nun, dieser Behauptung P.'s, dass der Freude über die Lösung der genannten Probleme durchaus nicht immer das Selbstschätzungsbedürfnis (darüber im dritten Teile dieser Besprechung Genaueres) zu Grunde liege, ja dass diese Freude, wenn sie sich rein auf die Lösung selber bezieht, überhaupt gar nicht aus der Befriedigung dieses Bedürfnisses resultiere, dieser Behauptung würde keiner lebhafter zustimmen, als D. selber. Aber ist denn dieses Bedürfnis der Selbstschätzung, so mächtig es ist, das einzige selbstische Interesse des Menschen, so dass mit seiner Abwesenheit alle selbstischen Bedürfnisse ausgeschlossen wären? Da hätten wir ja die „unvollständige Vorstellung vom Umfange der selbstischen Motive", die oben P. vorgeworfen werden musste, die besonders deutlich in seinem immer wiederholten Drängen auf „richtige empirische und logische" Abgrenzung des „natürlichen Ichs" zu Tage tritt.

D. stellt neun Grundbedürfnisse der Menschennatur fest und es ist P. gänzlich entgangen, dass D. gerade die von P. beigebrachten Beispiele von Freude ebenfalls anführt und zwar für die Wirksamkeit des „intellektuellen Beschäftigungsbedürfnisses".

S. 129—30 der Güterlehre schreibt D.:

„Intellektuell sind uns Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen die zu unserer persönlichen Lage in gar keiner Beziehung stehen[1]), und bei denen es daher im Grunde auch völlig gleichgültig ist, ob ihnen eine Realität entspricht, d. h. ob sie Erkenntnisse sind, willkommen und angenehm. Schon in einfachen Naturzuständen beschäftigt sich der Mensch gern mit allerlei Spielen des Verstandes und der Phantasie, Fabeln und Rätselfragen, scherzhaften Problemen und Spielen des Scharfsinns. Schön veranschaulichen dies Bedürfnis die Rückert'schen Verse:

„Die Elfen sitzen im Felsenschacht,
Vertreiben mit Reden die lange Nacht,
Sie geben sich duftige Rätsel auf" etc.

Und Kopisch lässt in den langen Polarnächten am Kraterrande des Hekla die Riesen und Zwerge zusammenkommen,

„Denn sie haben in dem Dunkel Langeweil' in ihren Höhlen,
Möchten gern im Sterngefunkel Neuigkeiten sich erzählen."

[1]) Daher konnte für P. der Schein entstehen, als ob sie absolut keine Beziehung zu unseren Interessen hätten.

Hier wäre also von D. in dem formalen Bedürfnisse nach Beschäftigung der Vorstellungsfunktion ein persönliches Bedürfnis des Individuums als Quelle des angeblich völlig selbstlosen Lustgefühls nachgewiesen!

Und nicht anders steht es mit dem zweiten Beispiele, das P. dem praktischen Gebiete entnimmt.

> „Wer andere in Lebensgefahr sieht, der kennt keinen dringenderen und keinen anderen Wunsch, als sie daraus befreit zu wissen. Und beim Retter sind nicht bloss alle egoistischen Rücksichten, sondern auch alle Gedanken an seine sonstigen sittlichen Verpflichtungen so völlig zurückgetreten, dass er vielleicht die soziale und physische Existenz seiner Familie aufs Spiel setzt, um etwa einem verkommenen Menschen das Leben zu erhalten. Die gaffende Menge am Ufer des reissenden Stromes fühlt bei weitem nicht so sehr die beschämende Lage ihrer Unthätigkeit wie die Not und den Jammer der Zöllnerfamilie, und ihre Freude über die rettende That des braven Mannes ist gewiss von einer Billigung ihres eigenen Verhaltens so weit wie nur möglich entfernt."

Ja, wiederum würde D. auf das bestimmteste zugeben, dass die Freude der Menge über die Rettung der Zöllnerfamilie nicht eine Folge aus der Befriedigung des Selbstschätzungsbedürfnisses sei, gar nicht sein könne, da die Handlung der Rettung, durch die es allein befriedigt werden könnte, von Seiten der Gaffer ja gerade unterbleibt; aber er würde wiederum ebenso bestimmt behaupten, dass auch hier ein anderes persönliches Bedürfnis vorliege, durch dessen Befriedigung die Freude entsteht. D. zeigt nämlich in der Güterlehre S. 152—157, dass der Mensch infolge seiner Organisation die wahrgenommene Lust oder Unlust anderer Wesen mitempfindet, indem er sich durch die Phantasie in die Zustände der anderen Wesen hineinversetzt und durch diese Hineinversetzung an den Gefühlen der anderen teilnimmt, sie mitfühlt. Aus dieser Eigentümlichkeit (die zur Voraussetzung Ausbildung der Phantasie und eigene Erfahrung von mannigfachem Leid und Freud hat) entspringt dann natürlich das Bedürfnis, die anderen Wesen frei von Schmerz und in glücklicher Lage zu wissen, um so der Unlust des Mitleids zu entgehen, weil eben kraft dieses phantasie-

mässigen Hineinversetzens in die fremden Zustände unser eigener Gefühlszustand schon durch die blosse Wahrnehmung des fremden Gefühls beeinflusst wird.

Wenn P. also Handlungen der Barmherzigkeit triumphierend als Fälle anführt, bei denen keine Rede davon sein könne, dass auch hier die Verbesserung der eigenen Zustände des Handelnden das Motiv zu seinem objektiv dem Wohle des Nächsten gewidmeten Handeln sei, und wenn er die Mitfreude als Beispiel einer völlig selbstlosen Freude ansieht, die mit der Befriedigung eigener Interessen des Individuums gar nichts zu thun habe, so vermisst man dabei die Widerlegung der oben skizzierten Ableitung dieses Handelns und dieser Freude aus einem Grundbedürfnisse des Individuums und seiner Befriedigung, wie sie D. a. a. O. giebt. Widerlegt sich diese Ableitung selber, oder kannte sie P. nicht?

Also mit diesen Beispielen scheint mir P. das Vorhandensein der von ihm behaupteten selbstlosen Freude, die gerade entstehe, „wenn das Ich gänzlich aus dem Bewusstsein verschwunden und die Seele nur von dem Nicht-Ich, nur von der Sache erfüllt ist“ — das Vorkommen solcher völlig selbstlosen Freude scheint mir P. mit diesen Beispielen nicht bewiesen zu haben, sondern mit ihnen lediglich Wasser auf D.'s Mühle der eudämonistischen Erklärung geleitet zu haben. Doch vielleicht bringt P. in Zukunft noch Fälle bei, zu deren eudämonistischer Erklärung der neunfache Bedürfnisschlüssel D.'s nicht ausreicht; bis dahin dürfte aber D.'s eudämonistische Erklärung von dem Zustandekommen alles Handelns unerschüttert feststehen.

Wenn P. ferner meint, dass

> „der Künstler so ganz in seinem Werke, der Gelehrte so völlig in seinem Gegenstande aufgehen kann, dass er alles um sich her und auch sich selbst vergisst — man denke an Archimedes' noli turbare circulos“ —

so genügt es wohl nach dem Vorhergehenden, dieser Meinung

die Auffassung ohne Kommentar gegenüberzustellen, die D. in den Worten ausspricht:

„Alle Handlungen der Entsagung, der sogenannten Selbstlosigkeit ja der freiwilligen Lebensaufopferung sind Entsagungen und Aufopferungen nur für ein bestimmtes, oft sehr umfangreiches Gebiet des Selbstischen; sie für völlig selbstlos zu halten, beruht auf Unkenntniss des Umfanges der Naturbedürfnisse und der aus ihrer Befriedigung entspringenden geheimen Quellen intensiver Lust". (S. 386 d. Güterlehre).

3. Wenn P. das psychische Grundgesetz der Entstehung aller Lust aus der Befriedigung eines persönlichen Interesses leugnet, so lässt sich deutlich erkennen, dass ihn dazu die vermeintliche Gefährdung eines höheren Interesses durch die Anerkennung dieses Grundgesetzes bewegt. Dies höhere Interesse ist die Sorge um eine echte, unverfälschte Sittlichkeit. Wenn alles Handeln darauf gerichtet ist, dem Handelnden selber durch Befriedigung persönlicher Bedürfnisse Lust zu verschaffen, wie D. behauptet, so ist klar, dass auch das sittliche Handeln, die Förderung von fremdem Wohle in diesem psychologischen Sinne „selbstisch oder egoistisch" ist, als es sein Motiv nur in einem persönlichen Bedürfnisse haben kann, das sich durch das sittliche Handeln Befriedigung verschaffen will. Nun hat sich aber P. von der Überlieferung noch nicht frei gemacht, in der Bezeichnung „selbstisch oder egoistisch" sofort einen sittlichen Tadel zu erblicken und in der „Selbstlosigkeit" das wesentliche und unterscheidende Kennzeichen des sittlichen Handelns zu sehen. Und darum kann er natürlich die Theorie, dass alles Handeln auf Befriedigung eigener Interessen des Handelnden ausgehe, nicht gebrauchen, er muss sie ablehnen. „Ist jede Handlung egoistisch," sagt er, ist „die Erreichung eines jeden vorgesetzten Zieles mehr oder weniger lustvoll" — so ist „das aber keine Einsicht, auf die man einen Unterschied von sittlichen und nichtsittlichen Handlungsweisen gründen könnte".

Aber diese Bezeichnung „selbstlos" enthält ja doch in Wahrheit gar keine Inhaltsbestimmung des Sittlichen, sondern

vielmehr eine Theorie über das Zustandekommen sittlicher Handlungen und zwar eine falsche. Das Wesen und Kennzeichen des Sittlichen ist Förderung fremden Wohles; genauer, ein solches Streben, das nicht auf Erlangung von Nebenvorteilen ausgeht, die zufällig mit dieser Förderung fremden Wohles verknüpft sind, sondern das auf die Erzeugung fremden Wohles an sich gerichtet ist und darin seine Befriedigung findet. Überall, wo ein derartiges Streben, vorliegt, ist das sittliche Urteil befriedigt; um alles weitere, z. B. wie solches Streben entsteht, kümmert sich das sittliche Urteil nicht, diese Fragen überlässt es der Psychologie. Also nicht darauf sieht das sittliche Urteil, ob Streben und Handlung „egoistisch" ist in dem obigen psychologischen Sinne, dass sich auch durch die sittliche That ein persönlicher Trieb des Handelnden Befriedigung verschaffen will; sondern es fragt danach allein, wie sich dieser Herzensdrang des Handelnden — der ja wohl da sein muss, wenn es nicht an einem Antrieb zur Handlung fehlen soll — zum Wohle des Nächsten verhält, ob er auf dessen Förderung gerichtet ist, oder nicht. Und dieser letzte Fall des Nichtsittlichen schliesst wieder zwei Möglichkeiten ein: Entweder ist die Handlung direkt böse, indem sie das Wohl des Nächsten schädigt, oder sie ist sittlich wertlos, unter Umständen heuchlerisch, indem der Handelnde zwar objektiv fremdes Wohl fördert, aber dabei in seiner Absicht auf Erlangung von Freude gerichtet ist, für die nicht das sittliche Wesen der Handlung selbst, die Förderung des fremden Wohles die Auslösungsursache ist, sondern die ihre Quelle in Vorteilen hat, die mit diesem sittlichen Kerne der Handlung nur durch zufällige Umstände verknüpft sind. Wenn aber die Förderung fremden Wohles nicht als blosses Mittel für die Erlangung solcher anderweitiger Ziele in Betracht kommt, sondern wenn die persönliche Freude des Handelnden allein aus dem Bewusstsein stammt, fremdes Wohl gefördert zu haben, so bezieht sich das treibende Bedürfnis des Handelnden eben wirklich auf das Moment seiner

Handlung, das sie zur sittlichen macht. Mehr als diese Art „Selbstlosigkeit", die in Wahrheit aber sublimierte Selbstsucht ist und doch das Feuer, das der Nazarener gekommen war, anzuzünden, — mehr kann nach den Gesetzen des Seelenlebens nicht verlangt werden. Die Forderung des Verzichtes auch auf diese intensive persönliche, reingeistige Lust an dem Kerne, der eine Handlung zur sittlichen macht, würde nur die Triebkraft des sittlichen Handelns unterbinden. Ein derartiges Bedürfnis, das auf diese dem sittlichen Handeln immanente Freude gerichtet ist, hat D. nun aufgedeckt.

III. Kommen wir jetzt zu dieser Triebfeder des sittlichen Handelns, dem „Bedürfnisse der Selbstschätzung". Hier übt P. sowohl an der Auffassung D.'s von der hier vorliegenden Erscheinung des seelischen Lebens scharfe Kritik, wie er vor allem leugnet, dass dieser Begriff des Selbstschätzungsbedürfnisses überhaupt geeignet sei, das Motiv des sittlichen Lebens abzugeben. P. schliesst seine Kritik des Döring'schen Versuches, das sittliche Handeln mit Hülfe dieses Begriffes zu motivieren, mit den vernichtenden Worten:

> „Damit ist erwiesen, dass das Selbstschätzungsbedürfnis nicht zur Grundlage der Sittenlehre, die Selbstschätzung nicht zum Ziel des sittlichen Handelns gemacht werden kann. Im Gegenteil, vom Standpunkte der zu begründenden Sittenlehre aus ist die allmähliche Einschränkung und schliessliche Unterdrückung jenes Bedürfnisses zu fordern.

Wir stehen also hier an dem wichtigsten Teile der Petzoldt'schen Kritik. Zu seiner Beleuchtung wird es nötig sein, zunächst kurz die wahre und vollständige Meinung D.'s über diesen Punkt zu entwickeln.

1. Das Selbstschätzungsbedürfnis, um dessen Begriff es sich zunächst handelt, gehört zu den rein geistigen Bedürfnissen des Menschen, die in dem Verlangen bestehen, einen bestimmten Vorstellungsinhalt, eine bestimmte Anschauung haben und vorstellen zu dürfen. Wie intensiv die Lust der Selbstschätzung ist, ist eine allgemein bekannte

Erfahrung. Es genügt, an einige Erscheinungen zu erinnern, die von diesem Lustgefühl Zeugnis ablegen. Jeder Erzieher weiss, ein wie mächtiger Sporn für den Zögling in dem Lobe und der Anerkennung von Seiten des Erziehers liegt; dass das sicherste Mittel, widerstrebende Zöglinge zu leiten, darin besteht, sie „bei der Ehre" zu packen und das Verhalten, das man von ihnen erwartet, als Konsequenz oder Moment der Würde, die sie ja selber für sich beanspruchen, zu deduzieren. Von Gambetta ist die Äusserung überliefert, dass das Präsentieren der Wache, wodurch er immer wieder an seine Würde als Kammerpräsident erinnert wurde, so erfrischend auf ihn wirkte, wie Absynth. Das hohe Lustgefühl, das mit dem Bewusstsein des eigenen Wertes verknüpft ist, ist endlich doch überhaupt die Voraussetzung für die Sitte der Anrede mit dem Amtstitel, die dem Angeredeten jedes Mal das Bewusstsein der von ihm in der Gesellschaft erreichten Stellung, seines gesellschaftlichen Wertes wachruft.

Schon diese wenigen Beispiele, welche die Erfahrung des Lesers beliebig zu vermehren im Stande sein wird, können die Natur dieses Bedürfnisses zeigen: Es ist ein rein geistiges Bedürfnis des Vorstellens, das seine Befriedigung in der irgendwie (über die einzig wahre Quelle des Wertes weiter unten) gewonnenen Vorstellung von der Bedeutung und dem Werte der eigenen Persönlichkeit findet.

Freilich sind mit irgend einem Grade von Eigenwert auch meist noch andere Vorteile und Annehmlichkeiten für die betreffende Persönlichkeit verbunden; beruht doch auf unserem Werte für unsere Umgebung ihre Bereitwilligkeit zu Gegenleistungen. Aber diese Annehmlichkeiten sind eine Quelle besonderer Freude, die wir sehr bestimmt von der Freude aus dem Bewusstsein unseres Wertes unterscheiden. Die Mahnung, „immer der erste zu sein und vorzustreben den andern" wendet sich bei dem Ermahnten zweifellos nicht an sein Bedürfnis nach den fettesten Schinken, dem prächtigsten Zelte und den schönsten Kleidern, was alles dem ersten Helden auch zufällt, sondern setzt bei ihm die

Fähigkeit und das Bedürfnis voraus, in dem Bewusstsein, der erste zu sein, an sich eine süsse Befriedigung zu finden.

Ist so das Objekt des Selbstschätzungsbedürfnisses die eigene Persönlichkeit, so könnte es nach den obigen Beispielen scheinen, als ob das Bedürfnis darauf gerichtet wäre und darin seine Befriedigung fände, dass der Wert unserer Persönlichkeit von unserer Umgebung anerkannt werde, dass es also wohl ein Bedürfnis nach dem rein geistigen Gute der Schätzung unseres eigenen Selbst wäre, dass es aber nach der Hochschätzung unserer Person seitens unserer Umgebung verlangte. Gewiss entspringt nun häufig genug in den Individuen aus dem Selbstschätzungsbedürfnisse das Streben, sich der Schätzung und Anerkennung der eigenen Person von Seiten ihrer Umgebung zu versichern. Aber es lässt sich leicht erkennen, dass das wahre und eigentliche Ziel des Bedürfnisses nicht die Schätzung unseres Ichs von Seiten der andern ist, sondern dass wir erst dann befriedigt sind, wenn wir selber die Überzeugung von unserm eigenen Werte haben, wenn wir selbst uns schätzen dürfen. Befriedigt uns denn die Hochschätzung von Seiten jedes Beliebigen und macht uns die Geringschätzung seitens jedes Beliebigen unglücklich? Wägen wir da nicht sehr sorgfältig die Stimmen? Was kümmert es den Mond, wenn ihn der Hund anbellt! Und ebenso erfreut uns ein günstiges Urteil über einzelne Leistungen oder über den Gesamtwert unserer Person doch nur dann, wenn wir den Urteilenden für kompetent halten, wenn wir selbst von der Richtigkeit seines Urteils überzeugt sind, d. h. wenn wir selbst uns Wert zusprechen können. Also das Urteil der andern ist durchaus nicht für den, der sein eigenes Bedürfnis richtig versteht, das letzte Ziel, das er in Wahrheit begehrt; es ist höchstens eine Quelle für die eigene Schätzung seiner Persönlichkeit, eine Quelle, die der selbständig Urteilende ohne Schaden für sein Glück entbehren kann, wie sie auch keine Verminderung seiner Unlust aus seinem eigenen etwaigen Verwerfungsurteil über die eigene Person bieten kann.

Hier gilt Buttlers Wort: „Ein jeder giebt den Wert sich selbst. Wie hoch ich mich selbst anschlagen will, das steht bei mir."

2. Diesem Döring'schen Begriffe des Selbstschätzungsbedürfnisses stellt P. nun folgende Behauptung über seine wahre Natur entgegen:

„Selbstschätzungsbedürfnis würde das Bedürfnis sein, sich in irgend welcher Hinsicht vor andern bevorzugt zu wissen. Selbstschätzung ist Selbstschätzung im Gegensatze zur Schätzung anderer, aber auch im Vergleich mit andern. Jeder Mensch hat von Natur den Drang, in den Thätigkeiten, die ihn besonders interessieren, andere zu übertreffen."

P. erklärt also die Vergleichung mit andern für ein wesentliches Moment bei dem Bedürfnisse selbst wie bei der Entstehung der Selbstschätzungslust. Aber das ist eine völlig willkürliche und leicht zu widerlegende Behauptung.

Wie oben gezeigt, geht das reine Selbstschätzungsbedürfnis keineswegs darauf, „andere zu übertreffen", sondern darauf, dass wir selbst unsere eigene Persönlichkeit schätzen möchten. „Andere zu übertreffen, sich vor andern in irgend welcher Hinsicht bevorzugt zu wissen," mag einer der Wege sein, wie jemand bemüht ist, sich das Bewusstsein seines eigenen Wertes zu verschaffen, aber das Bedürfnis selbst besteht darin nicht. Sein Objekt ist lediglich die eigene Persönlichkeit, und die Rücksicht auf andere, die Vergleichung und das Sichmessen mit anderen hat mit dem Ziele des Selbstschätzungsbedürfnisses selbst durchaus nichts zu thun. Es könnte sich nur darum handeln, dass die Beziehung auf die andern bei der Befriedigung des Bedürfnisses, bei der Entstehung der Selbstschätzungslust eine notwendige Rolle spiele, dass wir die Überzeugung von dem Werte unserer eigenen Persönlichkeit nicht anders erlangen könnten, als dadurch, dass wir uns bestrebten, den vorliegenden Wert der andern zu übertreffen, dass wir uns an ihnen und mit ihnen mässen. Dass aber auch das durchaus nicht zutrifft, das soll später gezeigt werden.

Wenn wir trotzdem häufig genug beobachten, wie sich das Bestreben geltend macht, andere in irgend einer Beziehung zu übertreffen, so steht es mit diesem Streben wie mit dem oben geschilderten nach Anerkennung von Seiten der

Umgebung. Sie sind beide nicht ein notwendiger Ausfluss des Bedürfnisses. Wie bei dem Verlangen nach der Anerkennung seitens anderer das eigentliche Ziel des Bedürfnisses nicht klar erkannt war, so mangelt es bei dem Streben, sein Selbstschätzungsbedürfnis dadurch zu befriedigen, dass man in irgend einer Beziehung sich vor andern hervorthut, an der Vernunfterkenntnis, worin denn wahrer Wert besteht und wie er demgemäss nur erlangt werden könne. Der Inhalt des Ziels, auf welches das Bedürfnis ausgeht, ist nicht erkannt. P. spielt also in seiner Kritik des Döring'schen Begriffs vom Selbstschätzungsbedürfnisse gegen D.'s klare Erkenntnis von dem wahren Ziele und der wahren Natur dieses Bedürfnisses — diese Aufdeckung des wahren Sachverhalts im Punkte des Ehrtriebes ist gerade D.'s Verdienst um unsere psychologische Erkenntnis — empirisch vorkommende Formen desselben und seiner Bestrebungen aus, die auf mangelnder Erkenntnis der betreffenden Individuen von der wahren Natur und dem wahren Ziele ihres eigenen Wunsches beruhen. Nicht D.'s Begriff dieses Bedürfnisses ist durch diese von P. aus der Erfahrung aufgegriffenen Formen widerlegt, sondern die betreffenden Individuen, die derartige Wünsche und Bestrebungen an den Tag legen, müssen aufgefordert werden: „Erkennet euch selbst", damit sie auf Grund dieser Selbsterkenntnis ihre Wünsche und Bestrebungen korrigieren und sie auf die wahren, ihrem Grundbedürfnisse innewohnenden Ziele richten. Und zu dieser Selbsterkenntnis sind D.'s gründliche Darlegungen in der Güterlehre über das Bedürfnis nach Selbstschätzung ein trefflicher Führer.

3. Ferner erklärt P. die Entstehung dieses Bedürfnisses auf eine Weise, die auf eine Leugnung desselben als eines selbständigen, primären, eines Grundbedürfnisses hinausläuft. D. hatte über die Entstehung dieses Bedürfnisses gesagt:

„Das Bedürfnis der Selbstschätzung hat seiner Entstehung nach etwas Rätselhaftes und bildet ein Problem. — Wir kommen hier nicht über die Thatsache eines unmittelbaren Bedürfnisses des Eigenwertes hinaus; dasselbe bildet einen thatsächlichen Charakterzug der menschlichen Natur,

der tief im unbewussten Geistesleben wurzelt, gleichsam ein naturgeschichtliches Faktum im höheren Sinne." (S. 114 u. 115 der Güterlehre[1]).)

Dagegen schreibt P.:

„Wir beurteilen die andern nach ihrem Werte für uns, die andern uns nach ihrem Werte für sie: Wer uns Gutes erweist, ist gut; wer uns Böses thut, ist schlecht. Wenn wir nun sehen, welche Gunstbezeugungen und Vorteile man denen gewährt, die für viele Menschen wertvolle Persönlichkeiten sind, da liegt es doch nahe, dass wir uns selbst nach unserm Werte für die andern fragen, und die Entstehung des Wunsches ist doch ganz natürlich, dass auch wir für die andern einen Wert haben möchten, also die Entstehung „des Bedürfnisses nach objektivem Eigenwerte."

P. glaubt also allen Ernstes, mit dieser Ableitung die Entstehung des Selbstschätzungsbedürfnisses in dem Sinne erklärt zu haben, den D. mit diesem Worte verbindet, d. h. des Wunsches, dass wir selbst unser eigenes Ich für wertvoll halten möchten.

Wie mir scheint, täuscht sich P. aber ausserordentlich über die Tragweite dieser Erwägung, die er das Individuum hier anstellen lässt.

Denn thatsächlich führt sie durchaus nicht zu dem Wunsche, „dass auch wir für die andern einen Wert haben möchten", also zur „Entstehung des Bedürfnisses nach objektivem Eigenwerte", sondern nur zu dem Wunsche, dass die andern uns schätzen möchten. Nun sahen wir ja freilich vorhin, dass dieser Wunsch die Form ist, in der sich das echte Selbstschätzungsbedürfnis in dem Falle äussert, wenn das Individuum das wahre Ziel seines Bedürfnisses, die eigene Überzeugung von seinem Werte, nicht klar durchschaut. Aber der hier entstehende Wunsch nach der Schätzung von Seiten der andern hat nicht einmal mit dieser Form des irregeleiteten Selbstschätzungsbedürfnisses etwas zu thun, denn die Schätzung der andern wird hier nicht als ein an sich beglückendes Ziel, sondern nur als Mittel zur Erlangung des eigentlichen Zieles begehrt, das in den „Gunstbezeugungen und Vorteilen" besteht, „die man denen gewährt, die für viele Menschen wertvolle Persönlichkeiten sind".

[1]) Ich bemerke hierzu, dass D. in dem Handbuche S. 261 Genaueres und Sichereres über diese Frage nach der Entstehung dieses Bedürfnisses bietet.

Selbst wenn also aus diesem mittelbaren Wunsche nach der Achtung von Seiten der andern das Streben entstünde, objektiven Eigenwert durch wahrhaft wertvolle Leistungen zu erwerben, so wäre dies Streben immer noch nicht ein Ausfluss eines Bedürfnisses, das auf Eigenwert gerichtet wäre, sondern nur eines Bedürfnisses, das die Vorteile begehrt, die mit dem Eigenwerte verbunden sind. Aber keineswegs „liegt es nahe", wie P. meint, dass aus dem Wunsche nach „Gunstbezeugungen und Vorteilen" in Verbindung mit der Beobachtung, dass diese Güter nur solchen zu teil werden, die für viele Menschen wertvolle Persönlichkeiten sind — keineswegs aber liegt es nahe oder ist es gar notwendig, dass aus diesem Wunsche und dieser Beobachtung in dem Individuum das Streben geboren wird, sich durch wirklich nützliche Leistungen wertvoll zu machen. Im Gegenteil, das „gerissene" in seiner Art wirklich „rationell" verfahrende Individuum wird zur Erlangung der in Wahrheit ja nur begehrten äusseren Vorteile, die es an dem Baume des Eigenwertes hängen sieht, zunächst versuchen, seine Umgebung durch den Schein objektiv wertvoller Leistungen zu täuschen, von welcher gewöhnlichsten Erscheinung des täglichen Lebens ja jeder die erheiterndsten und auch betrübendsten Proben kennt. Und erst, wenn sich zeigt, dass „kein Maulspitzen hilft, sondern gepfiffen werden muss", erst dann wird es sich zu wirklich nützlichen Leistungen bequemen. Also das Streben nach objektivem Eigenwert ist durchaus nicht ein echtes, legitimes Kind der seelischen Faktoren, die P. als seine Eltern ausgiebt; und wenn es ja einmal unter ihrer Wirksamkeit in der Seele des Individuums sich einstellt, so muss man sagen, es ist nicht spontan entstanden, sondern es ist ihm durch die äusseren Umstände aufgezwungen.

Wie man aber in diesem letzten Falle dies Bedürfnis, das auf mannigfache äussere Vorteile gerichtet ist, ein Bedürfnis nach objektivem Eigenwerte nennen kann, bloss deshalb, weil der Bewerber um diese äusseren Vorteile durch die Umstände gezwungen ist, sich des Mittels objektiv wert-

voller Leistungen für die Erlangung seines Zieles zu bedienen, — das verstehe ich nicht. Jedenfalls hat D. diesen logischen Schnitzer nicht gemacht, sondern wenn er von dem Bedürfnisse nach Selbstschätzung redet, so meint er, wie zur Genüge gezeigt ist, dass die menschliche Seele ein Bedürfnis darnach habe, sich selbst schätzen zu können, und dass sie in diesem Bewusstsein des eigenen Wertes an sich eine süsse, ja die intensivste Lust empfinde. Also bei der Petzoldt'schen Erklärung von der Entstehung des „Selbstschätzungsbedürfnisses" liegt ein bedenkliches Quid pro quo vor: Was bei seiner Ableitung thatsächlich herauskommt, das ist etwas ganz anderes, als die seelische Erscheinung, deren Entstehung zu erklären er sich anheischig machte. Was herauskommt, ist nicht das echte, direkte Begehren des Eigenwertes, das D. bei seinem Worte „Selbstschätzungsbedürfnis" im Sinne hat, sondern nur jenes mittelbare Streben nach Eigenwert, das auch nicht einmal immer oder notwendig aus dem niedrig selbstischen Begehren nach äusseren „Gunstbezeugungen und Vorteilen" entsteht, sondern nur unter bestimmten Umständen sich einstellt und zwar nicht als eine Quelle hoher Freude, was das echte Selbstschätzungsbedürfnis im Sinne Döring's ist, sondern als Bringer tiefen Verdrusses. Sollte P. mit dieser Erklärung aber gar meinen, dieses aus trübem Sumpfe aufsteigende Unkraut des mittelbaren Strebens nach Eigenwert wäre die einzige Erscheinung im Garten des seelischen Lebens, das D. dazu veranlasst haben könnte, von einem Segen spendenden Edelkraute des Selbstschätzungsbedürfnisses zu fabeln, mit anderen Worten, sollte P. die Existenz eines solchen direkten Begehrens nach Eigenwert in der menschlichen Seele überhaupt leugnen wollen, so meine ich angesichts der Erfahrung doch: „Dies Wort sie sollen lassen stahn und keinen Dank dazu haben." Bemerken muss ich doch auch noch, was P. ganz entgangen zu sein scheint, dass auch D. dieses mittelbare Streben nach der Schätzung von seiten der andern sehr wohl kennt, es in der Güterlehre S. 119—20 bespricht und „das Geschäftsinteresse der Ehre" nennt. Also mit dieser an-

geblich neuen Erklärung sagt P. Döring nicht einmal etwas Neues; er widerlegt aber D.'s ausdrückliche Unterscheidung zwischen diesem „Geschäftsinteresse der Ehre" und dem echten „Bedürfnisse der Selbstschätzung" nicht dadurch, dass er die Identität beider Erscheinungen einfach noch einmal behauptet.

Es bedarf dagegen wohl nicht erst der Versicherung, dass D. völlig mit P. in der Beurteilung der sittlichen Motivationskraft übereinstimmt, die diesem mittelbaren Streben nach Eigenwert innewohnt, für das P. unlogischer Weise den Namen „Selbstschätzungsbedürfnis" beibehält. Letzterer sagt:

„Dieses so gewordene und entwickelte Bedürfnis könnte, soweit es als Motiv allein in Frage käme, immer nur zu äusserlich mit dem sittlichen übereinstimmenden Verhalten, also zur Streberei führen, nie zur vollen Hingabe an das sittliche Ideal oder gelegentlich gar zu sittlicher Selbstaufopferung. Bis zu dieser Höhe reicht das Selbstschätzungsbedürfnis (d. h. also in P.'s Sinne) nicht."

Ganz denselben Gedanken äussert D., nur noch ausführlicher als P., S. 388—89 der Güterlehre, woraus ich folgende Sätze hierher setzen will:

„Die Triebfeder des nach dem Prinzipe der erwarteten Gegenseitigkeit das eigene Streben bemessenden Egoismus, der Sicherung des eigenen Glückszustandes, soweit er vom Verhalten der andern abhängt, durch die Bewerbung um Gegenleistung führt auf die Maxime des äusserlich Guten . . . Dies aber ist nicht die Maxime des Guten als solchen, sondern des Guten um der möglichen mannigfachen Vorteile und Güter, die durch die Gegenleistung der anderen dem Individuum selbst zufallen können . . . . Ausserdem ist die Voraussetzung, auf der das ganze Verfahren beruht, dass nämlich die andern sich zur Gegenleistung verpflichtet fühlen werden, — teilweise offenbar irrig, wie der Tod des Sokrates zeigen kann. Mit der Aufdeckung dieses Irrtums in der Voraussetzung wird dann aber auch die Kraft der Triebfeder hinfällig und der Egoismus der Selbsthülfe tritt in seine Rechte."

Für jeden also, der die Wandlung durchschaut hat, die der Inhalt des Döring'schen Begriffs vom Selbstschätzungsbedürfnisse unter P.'s Händen erfahren hat, dürfte zweierlei klar sein. Erstens, wie völlig auf diesen seinen Begriff von diesem Bedürfnisse oben zitiertes Verwerfungsurteil zutrifft, „dass das Selbstschätzungsbedürfnis nicht zur Grundlage der Sittenlehre, die Selbstschätzung nicht zum Ziele des sittlichen Handelns gemacht werden könne etc."

Auch hier wiederum stimmt niemand lebhafter bei als D. selbst. Aber eben so klar ist das andere, dass dieser Nachweis der Untauglichkeit des fraglichen Bedürfnisses zur sittlichen Triebkraft dem Döring'schen Begriffe nicht einmal die Haut ritzt.

4. Richteten sich die bisherigen Einwendungen P.'s gegen den Döring'schen Begriff des Selbstschätzungsbedürfnisses, so bezieht sich ein zweiter Versuch der Widerlegung von D.'s Begründung der Sittlichkeit, der in grösserem Stile auftritt, auf die Art, wie D. nun aus dem rein selbstischen Bedürfnisse, das auf die eigene Lust der Selbstschätzung gerichtet ist, sittliches Handeln, Förderung fremden Wohles hervorgehen lässt. Aber bei diesem Widerlegungsversuche liegt eine merkwürdige Erscheinung vor. Nämlich trotz des durchaus zutreffenden Berichtes, den P. über diesen Teil des Döring'schen Gedankenganges im ersten, referierenden Teile seiner Kritik bringt, wendet sich diese Widerlegung gegen einen Gedankengang, der mit dem echten Döring'schen absolut nichts gemein hat. Diese ganzen Einwendungen richten sich gegen einen imaginären Gegner.

Zum Beweise dieser Behauptung sei auch hier wieder D.'s wirkliche Meinung vorangestellt.

Worin das Wesen des Selbstschätzungsbedürfnisses besteht, war vorhin gezeigt worden. Das Bedürfnis zielt nicht auf äussere „Vorteile und Gunstbezeugungen", sondern als rein geistiges auf das Bewusstsein des Individuums, dass seiner eigenen Person wirklich Wert zukomme. Ist nun erkannt, worin dieser begehrte Wert nur bestehen kann, in welchem Falle unsere Person wirklich Wert besitzt, dann ist damit auch die Frage nach dem zulänglichen Befriedigungsmittel des Bedürfnisses beantwortet. Es handelt sich also jetzt um den Begriff des Wertes, der dann auf die eigene Person anzuwenden wäre.

Und da ist klar, dass Wert ein Beziehungsbegriff ist, bei dem immer andere Wesen vorausgesetzt sind, für die er vorhanden ist. So nennen wir wertvoll alles, was uns oder anderen fühlenden Wesen Lebensförderung bereitet; was da-

gegen keinem fühlenden Wesen in irgend einer Beziehung nützt, ist absolut wertlos, sein Verschwinden wird von niemandem schmerzlich empfunden. Der Grad des Wertes steigt und fällt mit dem Masse der Lebensförderung, die erzielt wird, sei sie intensiv oder extensiv. Es können Dinge lange Zeit vollkommen unbrauchbar und darum wertlos sein, sowie jemand aber eine nützliche Verwendung für sie entdeckt, bekommen sie Wert, werden sie zu begehrten Artikeln, wie das letzthin z. B. mit dem Kerne des spanischen Rohres geschehen ist, aus dem seit noch nicht langer Zeit die Wände der danach benannten Rohrplattenkoffer hergestellt werden, die sich durch Leichtigkeit und zugleich zähe Festigkeit auszeichnen. Wir selber gewinnen also irgend ein Mass objektiven Wertes, sobald wir uns bestreben, das Wohlsein anderer fühlender Wesen zu fördern, sei es durch Befreiung von Schmerz oder durch positive Bereitung von Freude. „Der ist der Grösseste unter Euch, der euer aller Diener ist," belehrt Jesus seine ehrgeizigen Jünger.

So lässt das vernunftgemässe Verständnis des Begriffs Wert, worin er besteht, nur ein Befriedigungsmittel des Bedürfnisses der Selbstschätzung oder des Eigenwertes zu, nämlich sittliches Handeln. (Handbuch S. 266—67. Güterlehre 336—43.)

Ich möchte zur grösseren Veranschaulichung dieses abstrakten, nüchternen, blutlosen Gedankenganges noch einige Stellen aus Erzählungen anführen, in denen in der Sprache des Gefühls das Bedürfnis nach Eigenwert ausgesprochen ist, und zugleich die klare Erkenntnis, worin der begehrte Wert besteht, wodurch er erworben wird; in denen sich somit die Beziehung des nach Richtung und Ziel richtig verstandenen Eigenwertsbedürfnisses zum sittlichen Handeln deutlich zeigt.

. . . „Es ist die Sehnsucht, jemandem etwas zu sein. Ich bin so arm, dass, wenn ich heute stürbe, niemand da wäre, einen Kranz auf meinen Sarg zu legen. Ich habe keinen, dem ich einen kleinen Dienst erweisen, für den ich nähen oder kochen, oder dem ich auch nur vorlesen könnte. Mit leeren Händen muss ich zusehen, wie die

Menschen abhängig sind voneinander, und wie jeder irgend einer Seele unentbehrlich ist. Und ich? . . . . (Aus dem Roman „Blonde Versuchung", Deutsche Ztg. 1902).

. . . „Als er weg war, fing Emmy an zu weinen. Sie kam sich wieder einmal unnütz vor — was sollte das bischen Leben — immer dasselbe — Tag für Tag, Jahr für Jahr. Sie dachte an Grete von Hiller: Die hatte doch eine Beschäftigung, wusste, was ihr Gatte verlangte; die war fast zu beneiden, die war ein reifes Korn auf dem Acker des Lebens, Emmy eine nutzlose Blüte, die fruchtbringenden Halmen den Platz wegnahm. Sie lebte so hin, niemandem zum Nutzen, sich selbst am wenigsten zur Freude. — — — — Emmy ging in ihr kleines Rokoko-Boudoir und fühlte sich unglücklich; sie kam sich oft wertlos vor auf der Welt. — Gott ja, Justus liebte sie wohl, aber schliesslich hat ein Mann seinen Beruf, der ihn über alles hinwegbringt. Er würde sie ein Jahr betrauern, aber ruhig weiterleben wie immer. — Und Bubi würde sie gar nicht vermissen, der mochte Frau Heuser viel lieber. — — Eine merkwürdige Welt! Das beste wäre es schon, sie stürbe!" (Aus der Erzählung „Man lebt so hin", Deutsche Ztg. 1901).

„Ich will nur, dass mein Leben einen Sinn haben soll, das ist alles —. Ich eignete mir den Grundsatz an: Hast du deinen Geist erleuchtet, so erleuchte auch andere, deine Nächsten, dann wird dein Leben eine Spur hinterlassen. Wen aber sollte man wohl erleuchten, wenn nicht den unwissenden Dorfmenschen? — — Deswegen, mein teurer Vater, verschmähte ich die ehrgeizige Laufbahn und entschloss mich, ein Dorfpriester zu werden". Aus dem Roman von Potapenko, „Ein Auserwählter".)

Statt nun diesen obigen, in kürzester Kürze skizzierten Gedankengang D.'s zu kritisieren, wendet sich P. gegen folgende Art der Begründung, die er für die echte Döring-sche hält.

D. hat nämlich unter den mannigfachen von ihm beigebrachten empirischen Beispielen, in denen sich Lust aus dem befriedigten Selbstschätzungsbedürfnisse zeige, als ersten den Fall angeführt, dass die Selbstschätzung beruhe „auf der Vorstellung der Übereinstimmung des eigenen Verhaltens und Handelns mit irgend einer Norm des Strebens, die dem Individuum, einerlei mit welchem Rechte, als solche gilt". (S. 117 d. Güterl.). P. meint nun, nach diesem Typus lasse D. selbst auch das Selbstschätzungsbedürfnis das Motiv sein, die Forderung des Sittengesetzes zu erfüllen; D. „dehne den Begriff der Selbstschätzung auf das Verhältnis des Menschen zur Norm oder zum Ideal aus". Er macht dann

sofort gegen diese Art der Ableitung des sittlichen Handelns geltend, dass dabei aus dem Selbstschätzungsbedürfnisse nicht ein bestimmtes Ideal, also hier das Sittengesetz, erschlossen werden könne, an dem das Bedürfnis den Menschen treibe, das eigene Handeln zu messen, „das Selbstschätzungsbedürfnis ist ein rein formales, dem erst die Umgebung des Menschen die besondere materiale Richtung giebt". Warum sollte denn gerade das Sittengesetz die Norm sein, durch deren Erfüllung der Mensch glaubt, allein den objektiven Wert zu empfangen, wonach ihn sein Wertbedürfnis streben lässt, da es doch in diesem Falle zum Zustandekommen des Bewusstseins eigenen Wertes ganz und gar nicht auf den inhaltlichen Charakter des Handelns ankommt, sondern nur auf dies beides: dass überhaupt irgend eine Vorschrift dem Individuum wirklich als verpflichtende Norm gelte und sodann, dass sein Verhalten dieser von ihm als höchster Wert anerkannten Norm auch wirklich entspreche. So will P. fragen.

Und in der That, dieser Einwurf trifft gegen diese Art der Ableitung des sittlichen Handelns aus dem Selbstschätzungsbedürfnisse völlig zu, nur schade, dass P. den sich hier zeigenden Scharfsinn nicht dazu verwendet hat, D.'s wirkliche Ableitung erst zu verstehen und diese dann zu kritisieren. Denn, wie vorhin gezeigt, gewinnt D. thatsächlich durch Analyse des Begriffes „Wert" die Förderung fremden Wohles, das sittliche Handeln als mittelbares Ziel des Selbstschätzungsbedürfnisses.

Und dass dieser Einwand P.'s richtig sei, dass bei diesem ersten von D. angeführten Falle der Entstehung von Selbstschätzungslust das Ideal, an dem das Bedürfnis den Menschen sich zu messen treibt, von aussen, aus der Umgebung, aber nicht aus dem Bedürfnisse selber stammt, das würde wiederum keiner lebhafter zugeben als D. selber, wie seine Worte in dem obigen Zitat schon beweisen, „eine Norm des Strebens, die dem Individuum, einerlei mit welchem Rechte, als solche gilt". Wie weit D. davon

entfernt ist, nach diesem Typus aus dem Streben nach Eigenwert das sittliche Handeln hervorgehen zu lassen, kann noch eine andere Stelle zeigen, an der er einige solcher „Ideale" nennt, an denen Menschen ihr Handeln zu messen sich durch das Selbstschätzungsbedürfnis getrieben fühlten. „In diesem Sinne könnte man sagen, der Wilde mache sich ein Gewissen daraus, sich an seinem Feinde nicht gerächt, der Indianer, nicht skalpiert, der Neuseeländer, seine erlegten Feinde nicht gefressen zu haben". (Güterl. S. 325.)

Auf die anderen Gegengründe P.'s gegen diese Art der Ableitung des sittlichen Handelns aus dem Selbstschätzungsbedürfnisse einzugehen, erübrigt sich, nachdem gezeigt ist, dass D. diesen Weg der Begründung gar nicht einschlägt.

IV. Was schliesslich die Bezeichnung „Solipsismus auf praktischem Gebiete" betrifft, mit der P. D.'s Standpunkt belegt, so dürfte klar geworden sein, wie völlig sonderbar und willkürlich er dafür ist. Das höchste Gut D.'s, das in dem Bewusstsein des Wertes der eigenen Person besteht, wird, wie gezeigt, ja nur dadurch verwirklicht, dass er sein ganzes Ich mit all seinen Kräften in den Dienst seiner Mitmenschen stellt. Diese Gesinnung nun „praktischen Solipsismus" zu nennen, bloss um deswillen, weil sich der Handelnde durch das stärkste Band an die Förderung des Wohles seiner Mitmenschen gebunden weiss, nämlich durch das Bedürfnis nach eigener Seligkeit, das heisst denn doch, mit Petzoldt zu reden, „alle gesunden und starken Begriffe verwischen und schliesslich vernichten".

P. wirft in seiner Kritik ausdrücklich Döring mit Stirner zusammen, nur weil D. mit diesem eine Theorie teilt, nämlich die oben besprochene psychologische Theorie über das Zustandekommen alles menschlichen Handelns aus dem Verlangen nach persönlicher Lust. Dabei lässt er aber gerade die Hauptsache ausser acht, nämlich das praktische Ergebnis, die Lebensideale, zu denen beide von ihrer gemeinsamen theoretischen Grundlage aus kommen, von denen man

doch sagen muss, dass sie toto coelo verschieden, ja diametrale Gegensätze sind: Auf der einen Seite der Mann, der absolut rücksichtslos gegen das Wohl seiner Mitmenschen verfährt; sie existieren überhaupt neben ihm als selbständige, gleichberechtigte Wesen, nicht, er fühlt sich als den „Einzigen" und sie als sein „Eigentum"; auf der anderen Seite D., der sich als „aller Diener" fühlt, der seine ganze Kraft restlos daran setzen will, das Wohl seiner Mitmenschen zu fördern.

Wenn man das Verhältnis der beiden Denker richtig bezeichnen wollte, müsste man vielmehr sagen, D. ist der Überwinder Stirner's und des von ihm vertretenen unsittlichen Egoismus, ein Überwinder, dessen Widerlegungskraft um so wirksamer und überzeugender ist, als er von demselben Boden, derselben psychologischen Grundanschauung ausgeht. Petzoldt urteilt, die beiden zögen an einem Strang, in gleicher Richtung, und wirft so Feuer und Wasser in einen Topf.

Wenn mich zu der Abfassung dieser Antikritik ein Herzenswunsch lebhaft bewegt hat, so ist es der, dass es mir gelingen möchte, meinen persönlichen Eindruck auf die verehrten Leser zu übertragen, dass es sich bei der von D. gegebenen Antwort auf die alte, bisher noch immer nicht beantwortete Frage nach der Triebfeder des sittlichen Handelns in der Menschennatur um eine Theorie handelt, die P.'s Urteil „sorgfältig durchdacht" — aber nicht ausgeklügelt, sondern aus dem eigenen Erleben geschöpft, füge ich hinzu — in einem Masse verdient, das P.'s verwerfende Kritik nicht einmal ahnen lässt, geschweige denn rechtfertigt; dass diese Theorie in der That Zustimmung oder Bekämpfung, aber nicht laue Gleichgültigkeit erwarten darf, und dass die Güterlehre nach dem Worte Lichtenberg's geprüft werden muss, „wenn ein Kopf und ein Buch zusammenstossen und es klingt hohl, so braucht das doch nicht immer an dem Buche zu liegen". Sollte es mir gelungen sein, diesen Ein-

druck weiter zu geben, dann werden wir vielleicht bald die Freude haben, nicht mehr Kritiken über D. zu erhalten, bei denen die Antwort nur a male informato critico ad melius informandum criticum appellieren muss, sondern solche, die die Sache fördern, die uns sachlich weiter bringen als D., und deren Beantwortung zum philosophischen Nachdenken herausfordert und nicht bloss zu der mechanischen Thätigkeit des Zitierens von Stellen aus D.'s Werken.

Skizze der sozial-ökonomischen Geschichtsauffassung.

I.

Von **Franz Oppenheimer**, Berlin.

Inhalt:

Vorbemerkung. A. Die Ursache der geschichtlichen Bewegung (heroïstische und kollektivistische Geschichtsauffassung). a) Charakteristik. b) kritische Würdigung — Die historische Bedeutung der starken Persönlichkeit. B. Die Richtung menschlicher Massenbewegung. 1. Das Endziel der Massenbewegung (die geschichtlich wirksamen Massenbedürfnisse). a) das ökonomische Massenbedürfnis. b) das religiöse Massenbedürfnis.

Die folgenden Blätter sind entstanden als Entwurf zum einleitenden Kapitel eines grösseren soziologischen Werkes. Da Verfasser aus mehrfachen Gründen die Vollendung dieser Arbeit hat zurückstellen müssen, so entschliesst er sich zur Herausgabe der Skizze, um hoffentlich aus der Kritik der Fachgenossen, sei es für die Vertiefung, sei es für die Verbesserung seiner Anschauungen, neue Gesichtspunkte zu gewinnen, die der endgültigen Redaktion zu gute kommen könnten. Für diese ist eine dogmengeschichtliche Einleitung und Würdigung der zeitgenössischen Geschichtsphilosophen bezw. Soziologen selbstverständlich in Aussicht genommen, die hier noch fehlt. Es finden sich lediglich Ansätze dazu, einzelne Zitate und noch seltenere polemische Ausführungen, schon in dem vorliegenden Text eine „Unstimmigkeit", die ich lebhaft bedauere, aber nicht mehr ändern kann. Es wird mir eine Ehrenpflicht sein, sobald wie möglich meinen Dank für vielfache Anregung, wie auch meine mannigfachen Bedenken gegen vorgetragene Anschauungen auszusprechen und zu begründen.

Das bibliographische Bedürfnis nach Nachweisen über die soziologische Litteratur wird ja durch Paul Barth's „Die Philosophie der Geschichte als Soziologie, I"[1]) in fast vollkommener Weise befriedigt, sodass ich mich begnügen darf, darauf hinzuweisen. Dass ich, meinem Studiengang entsprechend, ausser durch die hier aufgeführten eigentlichen Soziologen und Geschichtsphilosophen, auch durch Historiker, Ethnologen und namentlich soziologisch interessierte Nationalökonomen vielfach angeregt worden bin, wird der Fachmann unschwer erkennen. Ich ziehe vor, lieber keinen Namen zu nennen, als aufs Geratewohl einige herauszugreifen. Die Soziologie, als die Krönung des stolzen Baues der Geisteswissenschaften, dankt so vielen Einzelzweigen der Forschung und in jedem Einzelzweige so vielen verdienten Forschern ihre Bausteine, dass eine vollständige Liste Bogen füllen würde. Hier konkurrieren ausser Philosophie und Psychologie Geschichte und Oekonomik, Rechts- und Staatswissenschaft, Religions-, Sprach- und Kunstphilosophie, Anthropologie und Kulturgeschichte und weiter ohne Ende — eine unabseh-

[1]) Leipzig 1897.

bare Fülle der Erscheinungen, jedem und vor allem den auch äusserlich eingeengten Privatgelehrten nicht zu bewältigen.

So mag dieser Versuch nachsichtige Beurteilung finden! Sein Verfasser weiss, was er der Universitas litterarum schuldet und denkt, seine Schuld bald getreulich abzahlen zu können. —

A. Die Ursache der geschichtlichen Bewegung.

(Heroïstische und kollektivistische Geschichtsauffassung).

Was ist Geschichte?

Ich glaube, dass alle geschichtsphilosophischen Schulen ohne Zögern die folgende allgemeine Definition annehmen werden: Geschichte ist die Bewegung von Menschenmassen, Geschichtswissenschaft ist die Lehre von der Bewegung von Menschenmassen. Denn die Einzelhandlung gilt allgemein nur für „geschichtlich", insofern Massenbewegung auf sie folgt. Caesars Mahlzeit ist eine Handlung Caesars, aber keine geschichtliche Handlung.

Die gleiche Übereinstimmung glaube ich noch voraussetzen zu können, wenn es sich um die Beantwortung der allgemeinsten Frage nach der Ursache dieser geschichtlichen Massenbewegung handelt. Da alle menschliche Bewegung (d. h. alle willkürliche, die hier allein in Frage kommt, Reflexbewegungen interessieren uns hier nicht) auf Triebe hin erfolgt, Triebe aber nichts anderes sind, als zur Befriedigung drängende Bedürfnisse: so sind alle geschichtsphilosophischen Schulen, soweit ich sehen kann, darin einig, dass menschliche Bedürfnisse die Ursache der geschichtlichen Bewegung sind.

Wessen Bedürfnisse?

Hier scheiden sich die Geister. Die „heroistische" Geschichtsauffassung trennt sich so in der Beantwortung dieser Frage von der „kollektivistischen".

a) Charakteristik.

Die ältere „heroistische" Auffassung, die heute noch fast unbestritten die Universitäten beherrscht, nimmt an, dass es Bedürfnisse resp. Triebe einzelner Menschen, der „Genies".

der „geborenen Herrscher," der „Heroen" sind, die die rudis indigestaque moles durch ihr schöpferisches „Es werde!" allein in Bewegung setzen. Und sie spricht als die Bedürfnisse, die den Willen dieser Heroen lenken, selbstverständlich die „höheren Triebe" an: die egoistischen der Ruhm- und Herrschsucht, die altruistischen der Volks- und Vaterlandsliebe, auf noch höherer Stufe der Menschenliebe (Christus) oder gar der allgemeinen Liebe zu allem Lebenden (Buddha).

Die jüngere, „kollektivistische" Auffassung behauptet dagegen, dass die bewegende Kraft der Geschichte in der Massenseele zu suchen ist. Oder mit anderen Worten: dass es ein „Massenbedürfnis" ist, das die Masse in Bewegung setzt. Da nun aber die höheren und höchsten Triebe in den „Viel zu Vielen" keinen Raum haben, da die Triebe der „grossen Persönlichkeit", durch die sie sich ja von der Masse unterscheiden soll, in dieser gleichen Masse nicht lebendig sein können, so wird meistens angenommen, dass keine anderen als die niedersten, die ökonomischen Bedürfnisse und Triebe die geschichtliche Bewegung verursachen, d. h. die Triebe zur Versorgung mit materiellen Genussgütern, namentlich mit der Nahrung, aber auch, je nach Klima und Wirtschaftsstufe, mit Kleidung und Behausung. In dieser Gestalt trägt die kollektivistische Theorie den Namen der „ökonomischen Geschichtsphilosophie" und wieder eine Abart dieser ökonomistischen ist die „materialistische", deren besondere Auffassung uns unten noch beschäftigen wird. Ich will sofort hier vorgreifend bemerken, dass ich schon die erste Fassung, geschweige denn die noch engere zweite, für zu eng halte und deshalb eine weiter spannende Theorie mit dem bezeichnenderen Namen: sozialökonomische Geschichtsphilosophie vorschlagen und begründen werde. Der Name „materialistisch" deutet glücklich einen ferneren Gegensatz zu der älteren Auffassung an. Diese pflegt gemeinhin nicht nur „heroistisch", sondern auch „idealistisch" zu sein, d. h. sie glaubt, die Geschichte sei ein „sittliches Problem" (Mommsen); und zwar

wird das meistens in dem Sinne gefasst, als sei die Geschichte die fortschreitende Verwirklichung einer sittlichen Idee.

Wenn diese Vorstellung weiter nichts besagen soll, als dass der Verlauf der Geschichte darauf hinauskommt, die Menschheit emporzuführen von der Knechtschaft zur Freiheit (Hegel), von der kriegerischen zur friedlichen Thätigkeit (Saint Simon), von der Barbarei zur Humanität (Herder), von der Natur zur Vernunft (Schleiermacher): dann ist die „materialistische" Auffassung mit solcher „idealistischen durchaus vereinbar. — Wenn aber hier das Telos des Aristotelismus spukt, wenn die Lehre besagen will, dass die „Idee", indem sie ihrer Verwirklichung „zustrebt", die aktive Kraft der Geschichtsbewegung ist, oder mit anderen Worten, wenn das „Wertresultat" der Weltgeschichte nicht als ihr Ergebnis, sondern als ihr Ziel und Zweck gefasst werden soll, dann freilich stellt sich die materialistische Auffassung als kausale Wissenschaft in den denkbar stärksten Gegensatz gegen die idealistische als teleologische Mystik, der gleiche Gegensatz wie zwischen der vorlamarckischen teleologischen und der nachlamarckischen kausalen Biologie, ein Gegensatz, der die ganze Geistesgeschichte der Menschheit umschliesst. Denn das Teleologische ist immer auch das Theologische, und alle Wissenschaft und Philosophie ist nur erwachsen mit dem Masse ihrer Abkehr vom Theologisch-Teleologischen. Dies in der möglichsten mir erreichbaren Kürze der Unterschied der beiden Geschichtsphilosophien.

b) Kritische Würdigung der heroistischen und der kollektivistischen Geschichtsauffassung.

Die heroistisch-idealistische Geschichtsauffassung ist schon durch ihren Ursprung verdächtig, weil sie entstanden ist aus den Aufzeichnungen der Hofhistoriographen, die den Verlauf der Dinge unter den Gesichtswinkel des Nutzens und des Glorie-Bedürfnisses ihrer Herren sahen oder gezwungen waren zu sehen. Dass sich Fürsten, Kanzler, Generale und Gesetzgeber für die einzig massgebenden Faktoren

der Geschichte halten, ist bekannt, und so musste die Geschichtsdarstellung selbst von diesem Glauben ausgehen und beherrscht werden.

Die heroistische Theorie kann aber den geschichtlichen Verlauf gar nicht erklären. Gerade die allerwichtigsten geschichtlichen Massenbewegungen, die entscheidenden, sind ohne Vermittlung von „Heroen" erfolgt, die Wanderungen.

Alle Weltgeschichte ist im Kern Geschichte von Wanderungen. Soweit wir rückwärts blicken können in den Nebel, der die Anfänge der Menschheitsentwickelung auf diesem Planeten verhüllt, führt alle Bewegung der Kultur auf Bewegung von Menschenmassen im eigentlichen Sinne, auf Wanderung zurück. Durch Wanderung an Flüssen und Seeküsten entlang kam der primitive Tiermensch — so nimmt die Kulturgeschichte mit Wahrscheinlichkeit an, — in Berührung mit anderen Klimaten und geographischen Bedingungen; auf diese Weise allein entrann er aus den Händen seiner bald überzärtlichen, bald hysterisch aufwütenden Mutter, die ihr Kind verdarb, der Tropennatur, in die Zucht der strengen aber gütigen, alle Kräfte des Leibes und der Seele unermüdlich entwickelnden Lehrmeisterin, der kargeren Natur der gemässigten Zonen; und so wuchsen durch die Wanderung und während unaufhörlicher Wanderung aus den dunklen, passiven Tropenrassen die hellen, aktiven Herrenrassen des Nordens empor, mit deren Eintritt in die Ebenen der grossen Ströme die eigentliche Weltgeschichte erst beginnt. Und was ist diese in letzter Linie anderes als Wanderung? Welle auf Welle aus dem überquellenden Ozean kriegerischer Herrenmenschen in den grossen Wüsten Zentralasiens und Arabiens bricht über die Deiche der Ackerbaustaaten in den reichen Schwemmebenen. Schicht lagert sich über Schicht; und kaum ist eine neue Herrschaft notdürftig gefestigt, so muss sie schon wieder die siegreichen Waffen rückwärts wenden, um die nachdringenden Verwandten abzuwehren. Anprall der Wanderer und ihr Rückstau oder ihr Einbruch: das ist der gewaltige Rahmen, in den alle Verfassungs-,

Wirtschafts- und politische Geschichte des Altertums eingeschrieben ist.

Und das Mittelalter beginnt mit jener ungeheuren Wanderbewegung, die wir „Völkerwanderung" engeren Sinnes zu nennen pflegen. Von Osten wälzt sich in zwei ungeheuren Strömen die wandernde Masse nach Westen, nördlich und südlich von der Mittelsee, und das ganze Feld der alten Kultur wird einer neuen Tiefpflügung unterworfen. Bei Xerez de la Frontera und Tours und Poitiers stauen sich die beiden Ströme aneinander empor, kommen notgedrungen zum Stillstande, und nun beginnt das eigentliche Mittelalter, die charakteristische Epoche der Feudalverfassung, verursacht hauptsächlich dadurch, dass die Mächtigen ihre kriegerischen Gelüste nunmehr nach innen kehrten, und dass das niedere Volk fortan nicht länger durch Auswanderung ihrem Drucke ausweichen konnte. Noch sind die neuen Reiche nicht gefestigt, so beginnen schon wieder die Angriffe neuer Wanderer: der Wikinge von Norden, der Avaren, Magyaren, Slaven, Tataren, Mongolen, Türken von Osten, der seeraubenden Sarazenen und Mauren von Süden, die abgewehrt werden müssen und auf die Verfassung und politische Lage Europas entscheidend einwirken. Und mitten inne geht die Rückwanderung, der Rückstau in den Kreuzzügen, in der Kolonisation der Levante, die die kapitalistische Wirtschaft vorbereitet, und vor allem in der ungeheuren Kolonisation der slavischen Länder östlich von Elbe und Saale und an der Donau, die das Feudalsystem im Kerne umgestaltet und die beiden Grossmächte neu erschafft, die später die ersten Jahrhunderte der Neuzeit entscheidend mit beherrschen: Preussen und Österreich.

Aber damit sind die Einflüsse der Wanderung auf die Neuzeit und neueste Zeit bei weitem noch nicht erschöpft. Mit dem Wandervolke der Türken kämpft Europa bis tief ins 19. Jahrhundert. Und inzwischen erschafft die überseeische Auswanderung eine neue gewaltige Grossmacht, die Vereinigten Staaten von Nordamerika, die ihr Schwert und

ihr Gold sehr nachdrücklich in die Wage der Völkergeschichte zu werfen begonnen hat, und deren Einfluss auf die politische und wirtschaftliche Entwickelung der alten Welt ganz und gar unübersehbar ist. Und inzwischen schafft ferner die binnenländische Abwanderung vom Lande in die Industriebezirke in England, Deutschland, Österreich, Italien, Russland die Bevölkerung des alten Kontinentes völlig um, verlegt den Schwerpunkt der politischen Macht und wirtschaftlichen Kraft auf eine ganz andere Stelle, verändert die Massenpsychologie von Grund auf, lässt alte Parteien verschwinden und stampft neue aus dem Boden, zerschlägt alte Werte und stellt neue über sich.

Das wirkt alles die Wanderung, und sie allein! Vor diesem gewaltigen, allem Persönlichkeitswirken zur Voraussetzung dienenden Thatsachenkomplex muss jede andere Geschichtsauffassung als die kollektivistische ihren Bankerott erklären. Wo sind hier die „Heroen" Carlyle's, die „Einzigen" Nietzsche's, die der ewig toten Masse ihren Geist einhauchten? Teutobod? Theodorich? Attila? Omar? Dschingis-Khan? Sie waren der Balken, den der Strom gegen die Brücke wirbelt: wer brach die Brücke? Der Strom, der lebende, oder der Balken, dem der Strom die Bewegung gab? Denn wer kennt die „Genies", die die Hyksos gegen Ägypten, die Mongolen und Mandschu gegen China, die Schwarzflaggen gegen Annam, die Zulu gegen Kapland, die Wahehe und Mafiti gegen Uganda, die Inka gegen die Peruaner, die alten Brahminen über den Indus führten?! Wer war der „Staatsmann", der den slavischen Osten mit Millionen deutscher Bauern besiedelte, wer der Gewaltige, der in einem Jahrhundert 18 Millionen Europäer zum Auszuge nach dem Lande der Streifen und Sterne entflammte, wer die „Persönlichkeit", die das europäische Landvolk zu Dutzenden von Millionen vom Lande fortfegte und in die Städte warf?

Und was konnte selbst ein Staatsmann wie Otto Bismarck anderes leisten, als in dieser von ihm nicht geschaffenen, nicht gewünschten, aber nicht zu zügelnden oder zu dämmenden Strömung das Schiff des Staates, mit dem Vorteil seiner Klasse und dem Nutzen seiner Dynastie an Bord,

möglichst geschickt vor Wind und Wellen zu halten? Er selbst wusste das genau genug, der gedankenmächtige Riese, als er unter sein Bildnis das bescheidene Wort schrieb: „Unda fert nec regitur!“ Aber die Gedankenschwachen wollen ihm und uns einbilden, er habe den Strom fliessen und stillstehen lassen nach seinem Willen, wie Josua die Sonne stillstehen liess in der Amoriterschlacht; und die Zwerge von heute wollen thun, was der Riese nie ungestraft versuchte, und lassen den Ozean mit Ketten peitschen, wenn er wogt, wie das Gesetz der Natur es ihm vorschreibt, das sich um Menschengesetz nicht kümmert.

Die heroistische Auffassung ist aber nicht nur ungenügend, weil sie die wichtigsten Erscheinungen nicht erklären kann, sondern sie ist auch noch zweitens da, wo sie glaubt erklären zu können, geradezu unwissenschaftlich! Ihre groteske Überschätzung der Einzelkraft beruht lediglich auf einer liederlichen Fassung des Begriffs der „Ursache“. Nach ihr ist der Heros resp. seine sich auf die Menschenmassen seiner Umgebung äussernde Seelenenergie die Ursache der geschichtlichen Massenbewegung. Der Begriff der Ursache ist aber ein wissenschaftlich streng bestimmter: „causa aequat effectum“ ist die siegreiche Formel der Naturwissenschaft. Die Weigerung, sie als auch für die „Geisteswissenschaften“, d. h. die Soziologie, gelten zu lassen, ist eine rein willkürliche, durch nichts begründete. Auch hier dürfen wir nur eine solche Kraft als Ursache annehmen, die der in der Wirkung entbundenen Kraft quantitativ gleich ist. Und man braucht das Problem nur so zu stellen, um sofort zu sehen, wie grotesk die heroistische Auffassung ihre Helden überschätzt. Eine Bewegung, die zwei Jahrtausende hindurch die Massen zu Millionen in Bewegung hielt, wie das Christentum, also Milliarden von „Menschenkräften“ entband, kann unmöglich ihre Ursache, d. h. ihr Aequivalent, in der einen „Menschenkraft“ Christi gehabt haben, und schätze man ihre relative Überlegenheit noch so hoch. Und ebensowenig kann ein zerstörender Taifun wie der Arabersturm sein Äquivalent in der einen Menschenkraft Mohammeds gehabt haben.

Wenn das zugegeben werden muss, so muss auch zugegeben werden, dass die heroistische Auffassung unhaltbar ist. Denn Wissenschaft ist nach Kant nur insoweit vor-

handen, wie Mathematik reicht, d. h. mit anderen Worten: wie feste quantitative Beziehungen zwischen den einzelnen Phänomen festgestellt werden. Diese einzig wissenschaftliche Frage hat sich die hier bekämpfte Auffassung noch nicht einmal vorgelegt, geschweige denn beantwortet.

Die ganze Verwirrung ist sehr einfach darauf zurückzuführen, dass die Heroisten zwei sehr verschiedene Begriffe gleich setzen. Sie halten „Ursache" und „Veranlassung" für gleichbedeutend. Es ist das die naive vulgäre Auffassung, die den Funken, der ins Pulverfass fällt, den Vogelflügel, der die Lawine löst, den Schlag der Spitzhacke, der einen Staudamm durchbricht, für die „Ursache" hält der Explosion, der Verschüttung, der Überschwemmung. Wissenschaftlich angesehen handelt es sich hier aber jedes Mal um materielle Massen im labilen Gleichgewicht, die durch eine kleine „veranlassende" Störung in Bewegung gesetzt und erhalten werden, bis das stabile Gleichgewicht erreicht ist, oder, im energetischen Ausdruck: um Mengen latenter Energie, die durch eine „veranlassende" Gleichgewichtsstörung in lebendige Kraft umgesetzt werden. Hier sind „Ursache" und „Wirkung" augenscheinlich äquivalent.

Gerade so deutet die kollektivistische Auffassung die geschichtliche Massenbewegung. Eine solche kann überhaupt nur dann eintreten, wenn ein allgemeines Bedürfnis vorhanden ist, „seine Lage zu verändern", d. h. latente Energie. Je stärker der Trieb, einer um so kleineren Veranlassung bedarf es, um die Masse aus ihrem labilen Gleichgewicht zu werfen, oder, um ihre latente Energie in lebendige Kraft umzusetzen. Und auch hier sind dann, wenn es geschah, Ursache und Wirkung völlig äquivalent.

Wenn wir im Lichte dieser quantitativen Auffassung die beiden oben angeführten Beispiele betrachten, so schwindet jede Schwierigkeit. Wir haben im Römerreiche kurz vor Beginn unserer Zeitrechnung eine soziale und wirtschaftliche Lage der Massen, die ihre „latente Energie", das Bedürfnis, den Trieb nach einer Lageveränderung bis auf einen solchen

Grad der Spannung angehäuft hatte, dass die geringste Veranlassung über den kritischen Punkt fortführen musste. Denn der „soziale Gradient" war maximal.

Ich habe diesen meteorologischen Begriff in die Sozialwissenschaft eingeführt, weil er in unübertrefflicher Deutlichkeit die sozialen Verhältnisse veranschaulicht. Der meteorologische Gradient bedeutet den Neigungswinkel einer Luftmasse von der Höhe des Maximum bis zur Tiefe des Minimum, gemessen an der absoluten Entfernung der Isobaren. Je kleiner der Gradient, d. h. je weiter die Isobaren voneinander entfernt sind, um so flacher ist der Trichter, um so geringer die Geschwindigkeit, mit der die Luftmasse seine Wandung hinabgleitet; je grösser der Gradient, d. h. je näher die Isobaren einander liegen, um so steiler ist der Trichter, um so grösser die Geschwindigkeit der Luftbewegung, d. h. um so stärker der Sturm.

Im Römerreiche war der Gradient, wie gesagt, maximal. Die ganze Masse der Bevölkerung, entrechtet und ausgebeutet, lag unter einer Isobare ausserordentlich hohen sozialökonomischen Drucks. Und, da die Mittelstände so gut wie vollkommen vernichtet waren, lagen die Isobaren bis zur Tiefe des wirtschaftlichen Minimum, zur Klassenlage der winzigen Herrenschicht der römischen Nobilität, dicht aneinander; die Trichterwand war ungeheuer steil, der Zug auf die Massen enorm, das labile Gleichgewicht dicht am kritischen Punkte. Die Lehre Christi war die Veranlassung zu seiner Überschreitung, und die latente Energie setzte in lebendige Kraft um. — Ganz ebenso erklärt sich der Arabersturm. Ein armes, aber in seinem Herrentum stark begehrliches, todverachtendes, religiös fanatisiertes Volk hat eine ungeheure Menge latenter Energie, einen gewaltigen Trieb zu einer Lageveränderung aufgespeichert; die Lehre Mohameds entbindet die latente Energie in lebendige Kraft: der Sturm bricht los. Er wird aber erst zum Taifun, sobald er in das tiefe Minimum der antiken Sklavenwirtschaft hineinführt: ohne die Bestimmung des Koran, dass jeder Sklave frei wird, der den Islam bekennt, hätte der Arabersturm die alte Welt nie überrannt. Wenn ein Bild gestattet ist, so war Mohameds Lehre die Schneeflocke, die über einen mässigen Hang ballenden Schnees herabrollt und allmählich zur kleinen Lawine wird. Endete der Hang unten in eine flache Mulde, so zerstäubte sie harmlos. Er endete aber in eine steile

Wand, auf der ungemessene Schneemassen gerade eben noch hafteten; diese warf sie durch ihren Anprall aus dem Gleichgewicht, und nun donnerte die Verheerung zu Thal, eine Riesenlawine, unendliche Massen von Schnee und Eis mit mitgewirbelten zersplitterten Wäldern und zertrümmerten Felsen. Und: „causa aequat effectum!“

Also, um abzuschliessen: die Ursache der geschichtlichen Bewegung ist latente Massenenergie, d. h. die Bedürfnisse der Masse zur Veränderung ihrer Lage.

Um jedoch Missverständnisse unmöglich zu machen, die sehr gewöhnlich sind, mögen hier einige Worte über die historische Bedeutung der starken Persönlichkeit eingeschaltet werden.

Die heroistische Schule, um ihre schwache Position zu maskieren, pflegt es nämlich so hinzustellen, als wenn die kollektivistische Schule jede Bedeutung starker Persönlichkeiten für die geschichtliche Bewegung überhaupt leugne. Sie hat es dann leicht, den Gegner ad absurdum zu führen, wenn sie einen Julius Caesar neben einen slowakischen Kesselflicker stellt, um sich über die dummen Kerls lustig zu machen, die beide für gleichwertig erklären.

Das ist ein selbstgeschaffener Popanz, den die heroistische Schule zerfetzen kann, ohne dass es der kollektivistischen wehe thut. Sie leugnet die Bedeutung der historischen Persönlichkeit nicht im mindesten: sie weigert sich nur, ihre Überschätzung mitzumachen.

Derjenige kollektivistische Forscher, der in einem Buche jede Bedeutung der historischen Persönlichkeit leugnen wollte, würde sich schon dadurch selbst widerlegen: denn er schreibt ja sein Buch, um Massenvorstellungen und Massenhandlungen auszulösen. Karl Marx, der erfolgreichste Vertreter der kollektivistischen Auffassung, hätte gewiss weder die Internationale, noch die sozialdemokratische Partei begründet und geführt, wenn er der Ansicht gewesen wäre, dass seine eigene historische Bedeutung nicht grösser sei als die des dumpfesten Proletariers.

Das also kann die kollektivistische Auffassung nicht bedeuten. Was bedeutet sie in Wirklichkeit?

Auch die stärkste Persönlichkeit, der Heros, dessen „Energie" (das Wort deckt glücklich physische und psychische Seite der Gabe) die durchschnittliche seiner Zeitgenossen um das Vielfache übertrifft, kann nur dann Massenbewegung auslösen, wenn die Massen, nahe dem kritischen Punkte, im labilen Gleichgewicht ruhen, sodass ein kräftiger „Reiz" oder „Anlass" sie in Bewegung setzt. Wo das nicht der Fall ist, da bleibt die stärkste Persönlichkeit machtlos.

Diese Erwägung führt erst zu der rechten Schätzung der „Genies". Sie erscheinen dem ersten Blicke als „singuläre" Menschen, weil sich an ihren Namen gewaltige Entladungen lebendiger Kraft knüpfen. Wir müssen aber annehmen, dass Menschen von gleicher „Energie" sich zu allen Zeiten in allen Völkern finden. Man sagt gewöhnlich, wenn Julius Caesar zur Zeit der Pyrrhus-Kriege gelebt hätte, wäre er ein ausgezeichneter Konsul und General geworden; wenn Jesus Christus zur Zeit der Richter, oder Martin Luther im 12. Jahrhundert gelebt hätten, so wären sie vorzügliche Prediger oder Philanthropen oder Gelehrte geworden. In diesem „Wennsatz" erscheint der Sachverhalt in etwas kindlicher Form und stark verschleiert. Man muss statt dessen sagen: die Julius Caesar, die Jesus und Luther in Zeiten mit kleinem „sozialen Gradienten" konnten die Massen nicht bewegen, weil sie zu weit vom kritischen Punkte waren.

Diese Auffassung wird dadurch gestützt, dass in Zeiten mit grossem sozialem Gradienten die Persönlichkeiten wild wachsen, z. B. in der Renaissance im Römerreich. Neben Caesar stehen Marius, Sulla, Pompejus, Catilina, Sertorius: dass Caesar der bedeutendste von allen war, ist wahrscheinlich: aber sicher ist, dass das Schicksal des römischen Reiches in den Hauptlinien ganz dasselbe gewesen wäre, wenn Caesar als Kind gestorben oder bei Gergovia gefallen, oder bei der Ueberfahrt nach Dyrrhachium im Sturme untergegangen wäre, und wenn statt einer julischen eine pompejische Dynastie das erste Jahrhundert unserer Zeitrechnung beherrscht hätte. Denn der Gradient war so gross, dass der Einsturz erfolgen musste.

Die heroistische Auffassung beruht, wie mir scheint, auf zwei Fehlschlüssen: erstens, wir bezeichnen als

„Männer von Genie" Menschen von starken Erfolgen, und zwar täuschen wir uns über die Bedeutung des „Genies" infolge eines typischen Kreisschlusses. Zuerst schliessen wir aus der Grösse des Erfolges auf die Grösse der Energie, und dann nennen wir die supponierte Energie die Ursache des Erfolges. Und zweitens können wir uns von dem dynastischen Gesichtspunkte nicht losmachen, verwechseln fortwährend das Schicksal einer Familie mit dem der Völker.

Einige Beispiele für die ersten Fehler: wir nennen Karl: „den Grossen", weil er beispiellose Erfolge hatte, und seine Nachfolger Schwächlinge, weil unter ihnen alles zusammenfiel. Und gewiss war Karl von grösserer Energie, als die Ludwige und Arnulf. Aber nichts desto weniger ist sicher, dass bereits unter Karl, und ohne dass er es verhindern konnte, jene Desorganisation des Reiches einsetzte und fortschritt, die seinen Nachfolgern alle politische Macht aus den Händen spielte, die Verselbständigung der grundgesessenen Beamtenschaft zur Grundherrschaft und der Niedergang der gemeinfreien Bauernschaft. Gewiss war Otto v. Bismarck ein überlegener Mensch; aber nichts desto weniger ist sicher, dass die wirtschaftlichen Interessen der führenden Klassen West- und Ostdeutschlands: Grosskapitalismus und Grosslandbesitz, zufällig gerade bis zu seinem Sturze parallel liefen (Zollschutz), sodass die Regierung Deutschlands ein leichtes Spiel war; und dass sie nach seinem Sturze auseinanderwichen, gegeneinander brandeten, so dass von nun an ein fester Kurs vorläufig unmöglich wurde. Dieser Interessengegensatz von Freihandelsbedürfnis und verstärktem Schutzbedürfnis entstand aber ganz unabhängig von den regierenden Männern durch die wirtschaftliche Entwickelung. Bismarcks grösstes Glück war sein rechtzeitiger Sturz!

Historische Misserfolge und Erfolge nur auf die persönliche Energie der leitenden Persönlichkeit zurückführen, heisst alle kausale Forschung durch eine Scheinerklärung abschneiden.

Ein Beispiel für den zweiten Fehler: dass eine der zwei Kolonialmächte Deutschlands, Preussen oder Sachsen (Österreich als vorwiegend slavische Macht schied aus), die Vormacht Deutschlands werden musste, war klar. Denn ihr aus Gründen des politischen Gleichgewichts relativ gross geschnittenes Gebiet musste, einmal mit Menschen aufgefüllt, die kleineren Staatsbildungen des Stammlandes überwiegen. Dass in diesem Kampfe die Hohenzollern glücklicher, geschickter und kräftiger waren als die Wettiner, ist gewiss; aber ebenso sicher ist, dass die Geschichte Deutschlands in den Hauptlinien ebenso verlaufen wäre, wenn die Wettiner dem Protestantismus treu geblieben, und wenn August der Starke die Kraft seines Landes nicht in den polnischen Abenteuern verzettelt hätte: die Hauptstadt des durch die wirtschaftliche Entwickelung ganz ebenso geeinten Deutschland wäre dann Dresden statt Berlin, und die Wettiner trügen die Kaiserkrone. Die Völker aber, auch der Adel, wären ebenso loyale Sachsen, wie sie heute Preussen sind. Italien ward auch zum Einheitsstaat und hatte doch keinen Bismarck!

„Genies" sind also Männer von Erfolg! Der Mensch ist der Anbeter des Erfolges.

Sie sind freilich Männer von Erfolg, weil sie Männer von Verdienst sind, von überdurchschnittlicher Energie, die geborenen Führer. Ihre Energie kann der Anlass zu Massenbewegungen werden, die sonst später eingetreten wären. Das ist Verdienst genug für Ruhm und Ehre, das ist genug von historischer Bedeutung.

Dass die Zeitgenossen und Volksgenossen solche Männer ehren, ist sehr berechtigt. Denn für sie ist es von grösster Wichtigkeit, dass eine Massenbewegung früher eintritt, als ohne den „Anlass", den die Energie ihres Führers gab; und für sie ist von noch grösserer Wichtigkeit, dass sie im Zusammenprall der verschiedenen Massen Hammer, und nicht Amboss spielen. Aber für das Geschick der grossen, derart zusammengeschweissten Massen auf die Dauer ist die Persönlichkeit ohne viel Bedeutung. Ihr

Können ist eingeschrieben in einen wenig elastischen Kreis, den die Lagerung der Masse bestimmt; und selbst ihr Wollen, ihre Zielsetzung, kann nur um ein Geringes weiter spannen, als die ihrer durchschnittlichen Zeitgenossen. Sie sind nicht Schöpfer, sondern Geschöpfe ihrer Zeit.

Das auch für künstlerische und wissenschaftliche Genies zu begründen, wäre eine reizvolle Aufgabe. Indessen gehört es nicht streng zu unserer Aufgabe, die uns ja nur eine Grundlegung, nicht aber eine Ausführung der Geschichtsphilosophie als Thema stellte.

Also um zusammenzufassen: die kollektivistische Geschichtsauffassung denkt nicht daran, zu leugnen, dass durch besondere „Energie" über den Durchschnitt ihrer Zeitgenossen sich erhebende starke Persönlichkeiten existieren, die zu Führern der Masse prädestiniert sind. Nur ihre masslose Überschätzung lehnt sie ab.

Und vor allem muss sie eine unabweisbare methodologische Forderung stellen: alle Geschichtswissenschaft hat die klare Aufgabe, zuerst und vor allem die kollektivistischen Strömungen und Bewegungsantriebe genau zu erforschen. Erst dann wird eine gerechte, wissenschaftliche, d. h. quantitative Bestimmung der Kraft und Leistung der historischen Persönlichkeit zuerst möglich werden, wenn der Rahmen genau bekannt ist, innerhalb dessen ihr eine gewisse Bewegungsfreiheit (im gewöhnlichen Sinne) vergönnt war.

Diese Forderung wird auch derjenige Historiker als berechtigt anerkennen müssen, der die Überzeugung hat, dass die starke Persönlichkeit in unserer Einschätzung allzu niedrig bewertet worden ist. Die einzige Möglichkeit, diese Schätzung zu widerlegen, ist der vorläufige Betrieb der — kollektivistischen Geschichtsauffassung.

Dritter und letzter Grund gegen die heroistische Geschichtsdarstellung: sie widerstreitet der Lehre von der Unfreiheit des Willens, dem Determinismus.

Es ist hier nicht der Ort, um die allgemein philosophischen Gründe aufzuführen, die dazu zwingen, die menschliche Handlung als streng determiniert, als in die allgemeine Kausalität eingegliedert, aufzufassen. Hier genügt es, fest-

zustellen, dass eine nicht-deterministische Sozialwissenschaft ein Unding wäre. Denn alle Wissenschaft sucht Gesetzmässigkeit; und wie wäre eine Gesetzmässigkeit der menschlichen Massenhandlung, das Thema der Sozialwissenschaft, möglich, wenn der menschliche Wille dem Kausalgesetz nicht unterworfen wäre? Willkür und Gesetz sind kontradiktorische Gegensätze. Daher ist die Unfreiheit des Willens der Ausgangspunkt, das „Axiom" aller Sozialwissenschaft.

Unfreiheit des Willens bedeutet nichts anderes, als dass der Wille, der unbewusste wie der bewusste, in strenger Kausalität verursacht wird durch die gesamte Verumständung, d. h. das jeweilige „Milieu" des Menschen samt seinen ererbten und erworbenen Charaktereigenschaften. Hätten wir die Universalformel des Laplace'schen Weltgeistes, so könnten wir aus den Umständen Motiv und Handlung jedes einzelnen Menschen berechnen. Davon sind wir weit entfernt. Aber wir sind durch unsere unabweisbare Prämisse gezwungen, anzunehmen, dass eine bestimmte Verumständung im durchschnittlichen Menschen, d. h. im Bestandteil einer Menschenmasse, ein bestimmtes Bedürfnis erzeugen wird, das wieder eine bestimmte Handlung auslöst.

Es ist klar, dass für eine solche Betrachtung das bewusste Motiv jede selbständige Bedeutung verliert. Die Soziologie interessiert sich ausschliesslich für die menschliche Handlung in ihrer Gesetzmässigkeit. Wenn diese objektiv determiniert ist durch die Verumständung, so ist es ihr gleichgültig, ob noch eine subjektive Spiegelung dieses Prozesses im Bewusstsein nebenher geht, die ebenso streng determiniert ist. Sie hat dieses Phänomen der Psychologie zu überlassen. In ihrem eigenen Betriebe darf sie es ruhig vernachlässigen. Sie darf ohne weiteres die Verumständung als die Ursache, und die Handlung als ihre Folge ansprechen, ohne des bewussten Motivs überhaupt Erwähnung zu thun, das für das Zustandekommen der Handlung ganz ohne selbständige kausale Bedeutung ist.

Dieser Auffassung widerstreitet freilich das Gefühl des Menschen auf das lebhafteste, der sich frei wähnt und, aller philosophischen Erkenntnis zum Trotz, immer frei wähnen muss, weil ihm seine Selbstbeobachtung vorspiegelt, dass er jeweils die freie Wahl zwischen mehreren objektiv möglichen Handlungen habe. Dass er thatsächlich nicht die freie Wahl hat, dass nur eine Handlung objektiv und subjektiv möglich ist, das kann er mit den Mitteln subjektiver Selbstbeobachtung unmöglich erkennen, da er wenig oder nichts von der Verumständung, der „Motivation", weiss, die seine ihm zum Bewusstsein kommenden Motive in ihrer relativen Kraft erregt; und da er gar nichts weiss von den stärksten Motiven seiner Handlung, den unter- oder unbewussten. So erscheint dem getäuschten Menschen die subjektive Begleiterscheinung eines objektiven Zwanges als bewusstes Motiv einer freien That!

Und zwar wird der Mensch ganz gesetzmässig getäuscht. Da er ein vernünftiges und sittliches (d. h. soziales) Wesen ist, das sich frei wähnt, so erscheinen regelmässig in seinem Bewusstsein diejenigen vermeintlichen „Motive", die seine Handlung als vernünftig oder sittlich, oder beides, rechtfertigen. Während er einem objektiven Bewegungszwange folgt, glaubt er als freies Wesen bewussten vernünftigen oder sittlichen Antrieben zu folgen, die ihm gerade diesen Weg mit gerade diesen Mitteln und Zielen als den besten erscheinen lassen.

Diese Auffassung ist von so grosser Bedeutung für die gesamte Sozialwissenschaft und widerstreitet andererseits dem menschlichen Stolze so sehr, dass ich sie durch eine Erfahrung der experimentellen Psychologie dem Verständnis näher führen möchte.

Es ist nicht selten möglich, ein empfindliches Individuum in posthypnotischer Suggestion zu gewissen Handlungen zu bringen. Es erhält im Zustande der Hypnose den Befehl, nach dem Erwachen, ohne sich des Befehls zu erinnern, zu bestimmter Zeit an einem bestimmten Orte eine bestimmte Handlung auszuführen, z. B. einen Mord. So war es in einem berühmt gewordenen Experiment der Nancyer Schule, wo zwischen Befehl und Ausführung eine lange Zeit, meiner Erinnerung nach 3 Monate, verstrichen. Das Versuchsobjekt, ein harmloser gutmütiger Mensch, der während der gesamten Frist thatsächlich keine Spur einer Erinnerung an den Befehl hatte, erschien wirklich zur bestimmten Zeit am festgesetzten Orte und versuchte, die ihm bezeichnete, ihm bis dahin völlig fremde

Person zu erstechen. Festgehalten und nach seinen Motiven befragt, erzählte er eine Geschichte von langjähriger Verfolgung u. s. w., und zwar in der entschiedenen „Autosuggestion", dass sie das Motiv seines missglückten Attentats sei.

Hier können wir den Mechanismus, der uns interessiert, klar erkennen. Ein Mensch folgt einem Zwangsantriebe durch unterbewusste Motive, verursacht durch eine Verumständung, von der er nichts weis. Er hat kein noch so schwaches verstandesmässiges oder sittliches „Motiv" in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes als Ursache seiner Handlung: aber er muss sich solche Motive selbst schaffen. Muss! denn er müsste sich selbst verlieren, sich als vernünftiges, sittliches Wesen aufgeben, wenn er sich — nicht anderen — zugestehen müsste, motivlos zu handeln. Er müsste sich für „geisteskrank" halten: und dafür hält sich nicht einmal der Geisteskranke, so lange er krank ist, sondern höchstens retrospektiv, wenn er auf seine früheren Handlungen zurückblickt.

Also Zwangsantrieb und Selbsttäuschung über das Motiv! Das hat Ludwig Gumplowicz in die knappe Formel geprägt: „Naturgesetzlich handelt der Mensch, und menschlich denkt er hinterdrein!" Es heisst besser: „und menschlich denkt er nebenbei!", denn die Handlung als objektiv sich äussernde Umsetzung psychischer Energie in Muskelbewegung einerseits, und das bewusste Motiv als subjektive Spiegelung des Vorganges im Bewusstsein andererseits sind gleichzeitige Folgen derselben Ursache, des Bedürfnisses, des Triebes.

Das bewusste Motiv ist also überhaupt nicht Ursache von Handlungen. Das Menschenleben erschöpft sich nach dem Worte des geistreichen Franzosen darin, „zu wollen, was man nicht thut, und zu thun, was man nicht will".

Darum ist auch vom Standpunkte der Psychologie aus die Behauptung der heroistischen Schule abzuweisen, dass die bewussten Motive der „grossen Persönlichkeiten" die Ursache der Massenbewegung seien.

Die kollektivistische Auffassung, als streng deterministische, kausale Wissenschaft von der Geschichte, betrachtet natürlich die bewussten Motive der Masse als ebenso irrelevant wie die der Einzelnen. Welche sittlichen oder verstandesmässigen Gründe eine durch den Zwangsantrieb eines Massenbedürfnisses bewegte Masse sich autosuggerierte, um vor sich selbst, die sich frei handelnd wähnt,

das nächste Mittel zur Befriedigung des Massenbedürfnisses zu rechtfertigen: das notiert sie als historische Thatsache, verfällt aber nicht in den Fehler, es für eine historische Ursache zu halten.

Gerade dieser Fehler wird aber gegenwärtig von Historikern, Soziologen (und Nationalökonomen) häufig begangen, und zwar nicht nur von heroistisch gesinnten, sondern auch von offen kollektivistischen und solchen, die eine vermittelnde Stellung einnehmen. Just die bewussten Motive erscheinen ihnen als die letzte Ursache des sozialen Geschehens. Ich werde mich demnächst in einer eigenen Arbeit mit den Vertretern dieser Auffassung kritisch auseinandersetzen: hier muss ich mich darauf beschränken, die prinzipiellen Gesichtspunkte zu skizzieren. Als Ausgangspunkt wähle ich eine kürzlich erschienene, angenehm scharf und präzis formulierte Darstellung Werner Sombart's. Er spricht eine weit verbreitete Anschauung aus, wenn er in dem Geleitwort zum ersten Bande seines „Modernen Kapitalismus" mit starkem Nachdruck betont, „dass wir uns niemals verleiten lassen sollten, als letzte Ursache, auf die wir soziales Geschehen zurückführen wollen, etwas anderes anzusehen, als die Motivation lebender Menschen" (p. XVIII[1]). Er meint damit, dem gebräuchlichen Sinne des Wortes zuwider (Motivation bedeutet den psychischen Prozess, aus dem die Motive hervorgehen) die bewussten „Motive oder Zweckreihen", die also als „primäre Ursachen oder treibende Kräfte des menschlichen Handelns" angesehen werden (p. XIX).

Als seine Gründe für dieses Verbot, weiter zurück zu forschen, giebt er an: 1. „wir würden zu einem unbegrenzten Regressus gezwungen werden, der sein Ende erst bei der Einsicht in die Bewegung der kleinsten Teile und der Gesetze, welche diese regeln, finden könnte", 2. kämen wir „an die noch nicht überbrückte Kluft der psychologischen Verursachung, die eine andere als die mechanische Kausalität ist", 3. „gingen wir des unschätzbaren Vorteils verlustig, von bekannten Kräften (den in der unmittelbaren Erfahrung gegebenen Motiven menschlichen Handelns) zu unbekannten Kräften als bewirkenden Ursachen zurückzugehen". Sombart meint natürlich: „wir hätten den grossen Nachteil u. s. w." „Als welches alles elementare Feststellungen sind, die mir der philosophische Leser verzeihen möge"(!).

Sombart hält an dieser Vorschrift auch in einem Teile seines Werkes fest: der „kapitalistische Geist", dessen Entstehung sehr geistreich verfolgt wird, wird als eine der Ursachen des Kapitalismus ausgerufen. Merkwürdigerweise aber überschreitet Sombart seine eigene Warnungstafel sehr wohlgemut, wo es sich um den Antipoden des kapitalistischen Geistes, um den ebenso sagenhaften „genossenschaftlichen Geist" handelt. Dieser wird ganz korrekt und im vollen Einverständnis mit meinen Arbeiten über diesen Gegenstand, nicht als Ursache, sondern als Folge der sozialökonomischen Verumständung nachgewiesen[2]). Und ich meine nun, was dem genossenschaftlichen Geist recht ist, sollte dem kapitalistischen und allen anderen Geistern billig sein! Warum hier die Furcht vor einem „unbegrenzten Regressus"?

---

[1]) Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. und Soziol. XXVI, S. 32.
[2]) Vgl. meine Anzeige in der „Kultur", Köln 1903.

Diese Furcht ist ganz gegenstandslos. Man hat nicht nötig, bis auf die Bewegung der kleinsten Teile und die Gesetze, welche diese regeln, zurückzugehen; und noch weniger an jene schauerliche erkenntnistheoretische Kluft, die die mechanische Kausalität von der psychologischen Verursachung trennt, sondern man hat nur auf die psychologische Ursache jeder menschlichen Handlung zurückzugehen, und zwar ist das nicht das „bewusste Motiv, die Zweckreihe", sondern das Bedürfnis.

Das bewusste Motiv, die Zweckreihe aber ist überhaupt nicht Ursache menschlicher Handlung, sondern, wie wir wissen, nichts als ein begleitendes, subjektives Spiegelbild der Handlung, ist Folge des Bedürfnisses wie die Handlung selbst, und niemals Ursache der Handlung. „Als welches alles elementare Feststellungen sind!"

Wäre es aber auch mehr, was wäre damit für das wissenschaftliche Verständnis gewonnen? Worte anstatt der Begriffe, leere Tautologien! Was sagt es mir, wenn ich höre, der Kapitalismus ist die Folge des kapitalistischen Geistes, die Genossenschaft des genossenschaftlichen, das Handwerk des Handwerksgeistes, die Eroberung des kriegerischen Geistes?! Da ist es ganz genau dasselbe, wenn mir ein Theologe die Lasterhaftigkeit einer Epoche als Folge der Sündhaftigkeit darstellt, und es kommt fast auf Onkel Braesigs nationalökonomische Theorie hinaus, dass die Armut von der Powerthée herstamme.

Es muss dieser Freude am Wort entschieden entgegengetreten werden, weil sie sich in immer neuen soziologischen Konstruktionen ausspricht, die nichts fördern können. Wenn Kurt Breysig die ganze Weltgeschichte begreifen will als Kampf und Wechsel individualistischer und kollektivistischer Kräfte und Epochen; wenn Ferdinand Toennies die beiden „Willen", den „Wesenswillen" der organisch urwüchsigen „Gemeinschaft", und die „Willkür" der mechanisch zusammengeschlossenen „Gesellschaft" zum Pol und Antipol des sozialen Lebens macht; wenn Carl Kindermann „Zwang und Freiheit" als die Pole hinstellt, oder Heinrich Dietzel Sozialismus und Individualismus, so bleiben wir immer noch an der Oberfläche der Geschehnisse. Wobei übrigens allen genannten Denkern, wie auch Sombart, der Dank und die Bewunderung des Verfassers nicht vorenthalten sein soll für das, was sie trotz ihrem unglücklichen Untersuchungsmittel geleistet haben. Aber dass es unglücklich ist, dass es die Forschung geradezu lähmt, weil es auf alle Fragen eine bequeme Antwort hat, das muss mit aller Kraft ausgesprochen werden. Und dass es keine „Wissenschaft" im strengen Sinne ist, nicht minder! Wo steckt hier vor allem Kant's „Mathematik", die quantitative Bestimmtheit der Beziehungen?

Nein, man muss hinter die bewussten Motive zurück, die man allenfalls, wenn auch mit grösster Vorsicht, als die Indikatoren der wirklichen Ursache, der Bedürfnisse, benutzen mag. Tiefer kann man dann nicht mehr schürfen, aber so tief muss man auch schürfen. Es ist die klare Aufgabe aller Sozialwissenschaft, in den gesetzmässigen Veränderungen der objektiven Daseinsbedingungen, unter denen die Menschenmassen stehen, die Ursache für die Gesetzmässigkeit der Massenhandlungen zu

entdecken. Jene Veränderungen erzeugen, vermehren, häufen, spannen gesetzmässig latente Energie, die Bedürfnisse; und diese verwandelt sich gesetzmässig in die lebendige Kraft der Bewegung, in Massenhandlung, die sich wieder streng gesetzmässig der verschiedenen Mittel der Bedürfnisbefriedigung, als der Zwischenziele, bemächtigt, um zum Endziel zu gelangen.

Damit ist das Problem nach der Ursache menschlicher Massenbewegung erledigt, und wir können uns jetzt dem zweiten Problem der Geschichtsphilosophie zuwenden, der Frage nach der Richtung menschlicher Massenbewegung.

B. Die Richtung menschlicher Massenbewegung.

Dass Massenbewegung ganz im allgemeinen Befriedigung eines Massenbedürfnisses anstrebt und dadurch zur Massenhandlung wird, wissen wir bereits. Jetzt haben wir zu fragen, welche Massenbedürfnisse nach Befriedigung streben. Das ist die Frage nach den Endzielen der Massenbewegung. Und wenn wir das festgestellt haben, ersteht die zweite Frage nach den Zwischenzielen der Massenbewegung, d. h. mit anderen Worten, nach ihren Mitteln. Denn ein Mittel ist immer Zweck zum Zwecke, seine Erlangung Ziel zur Erlangung eines ferneren Zieles.

I. Das Endziel der Massenbewegung.

(Die geschichtlich wirksamen Massenbedürfnisse.)

a. Das ökonomische Massenbedürfnis.

Das „primäre", d. h. lebenswichtigste und daher mächtigste Bedürfnis des durchschnittlichen Menschen, dasjenige, dessen Befriedigungsmittel daher den grössten „Grenznutzen" haben, ist das ökonomische nach Genussgütern zur Stillung von Hunger und Durst, je nach Klima und sozialer Stufe auch das nach Kleidung und Behausung. Es ist daher a priori klar, dass es die weitaus mächtigste Ursache aller Massenbewegung sein muss; und in der That wird dieser Schluss durch die Thatsachen der Geschichte bestätigt

(Wanderungen). Dieses Bedürfnis beansprucht daher die erste nähere Betrachtung.

Es ist strenges Gesetz der wissenschaftlichen Methodik, überall da, wo mehrere Kräfte bei einer Bewegung zusammenwirken, sie einzeln zu untersuchen, um zu finden, wie die Bewegung verläuft, wenn nur Kraft a, oder nur Kraft b, u. s. w. wirkt. Diese „isolierende Methode" bedient sich womöglich des Experimentes; wo das unmöglich ist, sucht sie wenigstens, soweit erreichbar, eine gedankliche Isolierung durchzuführen, indem sie sich einer genauen Induktion der zugänglichen einschlägigen Thatsachen bedient.

Wo es festgestellt ist, dass eine der angreifenden Kräfte die stärkste ist, beginnt man selbstverständlich mit ihrer Isolierung. Sie erscheint dann als die eigentliche Ursache, die übrigen als „Störungen". Ein solcher Fall liegt hier vor. Psychologische Analyse und summarische Betrachtung (Wanderungen!) haben uns gezeigt, dass das ökonomische Bedürfnis die wichtigste und mächtigste Triebkraft der geschichtlichen Massenbewegung ist: daraus ergiebt sich methodologisch die Forderung, es zunächst in isolierender Betrachtung als das einzige geschichtlich wirksame Massenbedürfnis zu behandeln. Ich nenne diese methodologisch notwendige vorläufige Behandlung des Problems die „ökonomistische Geschichtsbetrachtung" zur Unterscheidung von einer sich für endgültig haltenden Abart der koltektivistischen Geschichtsphilosophie, die ich als „ökonomistische Geschichtsauffasssung" unten näher würdigen werde.

Das ökonomische Bedürfnis ist nicht das egoistische Bedürfnis. Beide unterscheiden sich sehr scharf.

Ich habe bisher immer von Individuen als den Elementen der Menschenmassen gesprochen. Mit Recht! denn bisher handelte es sich um eine mechanisch-physikalische Auffassung. So lange es sich um nichts anderes als die Bewegung schlechthin der Masse handelte, konnte keine andere Auffassung Platz greifen als die atomistische: und das Individuum ist das Atom einer Masse.

Sobald es sich aber wie hier in der Frage nach Art und Richtung der Bedürfnisse, nicht mehr um Bewegung schlechthin, sondern um Bewegung zur Befriedigung eines Bedürfnisses handelt, also um „Handlung“: von diesem Augenblicke kommt man mit der atomistischen Betrachtung nicht mehr aus. Denn alle Handlung ist Thätigkeit eines organischen Wesens, und das „Element“ eines organischen Wesens besteht nur aus Atomen, ist aber doch mehr als nur ein Aggregat von Atomen, ist selbst eine lebende Einheit, eine „Zelle“.

Als lebende Einheit der Masse aber ist das Individuum auch vom rein biologischen Standpunkte nicht anzusehen. Es kann sich — als Säugling — nicht selbst ernähren, und kann sich als Erwachsener nicht fortpflanzen. Die Fortpflanzung ist aber allen Lebens wichtigster Teil: die „Natur“ kümmert sich bekanntlich sehr wenig um die Fortexistenz des Individuums, sobald der Bestand der Art gesichert ist. Die lebende Einheit der „Gesellschaft“ — so nenne ich von jetzt an die zur Befriedigung von Massenbedürfnissen handelnde Masse — ist nicht das Individuum, sondern die Familie, nicht nur in ihrer engeren uns geläufigen, sondern sogar in der weiteren Bedeutung der Bluts-, der Grossfamilie der primitiven Horde, des Urbildes von Ferdinand Tönnies' organisch gewachsener „Gemeinschaft“, von Ludwig Gumplowicz' „Gruppe“! Nur in solcher sozialer Einordnung ist der Mensch als „Individuum“ überhaupt denkbar; ohne sie könnte er im Kampfe ums Dasein nicht bestehen. Und so entsprechen dieser Bedingung des natürlichen Lebens auch die natürlichen Bedürfnisse (Triebe), die wir ja nicht anders verstehen können, denn als durch Anpassung und Zuchtwahl erworbene zweckmässige Organe für den Kampf ums Dasein. Sie gehen von Anfang an nicht nur auf die Erhaltung des Individuums selbst, sondern auch auf Erhaltung der Art, sind von Anfang an ebenso sozial wie individuell, ebenso altruistisch wie egoistisch. Ich nenne dieses auf Erhaltung des organischen Gesellschaftselementes

gerichtete Bedürfnis mit Julius Lippert das Bedürfnis (resp. Trieb) der Lebensfürsorge.

Dies Bedürfnis äussert sich also nicht nur in der nackten Ich-Sucht des futtersuchenden Einzelwesens, nicht nur als Hunger, Durst, Frostgfühl, Mordgier und Trieb zur Flucht vor dem stärkeren Feinde, sondern auch als Kindes-, Verwandten- und Stammesliebe, als Opferwilligkeit für die anderen Mitglieder der „Gruppe" bis zum todverachtenden Heldentum.

Man sieht, dass bei gehöriger Interpretation die „ökonomistische" Betrachtung kaum noch etwas von dem „platten Materialismus" übrig behält, den man ihr so häufig nachsagt.

Dieses Bedürfnis der Lebensfürsorge für sich und die Seinen, für Familie, Stamm und Volk ist, um es zu wiederholen, wenn auch vielleicht nicht die einzige, so doch gewiss die mächtigste und überall wirkende Ursache der geschichtlichen Massenbewegung und namentlich der einflussreichsten von allen, der Wanderung. Das war auch häufig den Wanderscharen selbst klar bewusst. Die wandernden germantschen Völkerschaften, von den Cimbern an bis zu den Gothen, überschritten die Grenzen des römischen Reiches mit der klaren Bitte um Überweisung von Ackerland; und die beiden Riesenwanderungen der Neuzeit, transatlantische Aus- und binnenländische Abwanderung erfolgen unbestreitbar und kaum bestritten ganz überwiegend ebenfalls aus dem ökonomischen Bedürfnis der Masse, ihre Lage zu verbessern.

Aber auch den nicht friedlich „trekkenden", sondern kriegerisch einfallenden Horden erschien mindestens in den Anfängen ihre Handlungsweise von keinem andern Bedürfnis verursacht, als von dem ökonomischen. Sie waren und nannten sich voller Stolz „Räuber". Man wird weder Geschichte noch Wirtschaftswissenschaft jemals verstehen, wenn man sich nicht klar macht, dass der Raub das erste und vornehmste aller Gewerbe ist. Erst viel später, nach langer Berührung mit der Kultur, maskiert sich der räuberische

Erwerbstrieb mit „Motiven", die mittlerweile eine höhere Schätzung erlangt haben, z. B. Rassenstolz, Herrschsucht u. s. w.

Wir wissen, was wir von diesen angeblichen Motiven zu halten haben. Sie sind, wenn nicht bewusste Vorspiegelung, unbewusste Selbsttäuschung. Und wir befinden uns hier in glücklichster Übereinstimmung mit den überfallenen Grenznachbarn, die immer sehr genau wussten, dass die Grenzbarbaren über sie herfielen, weil sie Beute machen wollten, selbst wenn sie andere Gründe angeben! Die Fabel von Wolf und Lamm.

Zwei Bedürfnisse namentlich sind es, die zur Widerlegung dieser Auffassung gewöhnlich von den „Idealisten" als ebenfalls massenbewegend angeführt werden, ohne dass sie dem ökonomischen Bedürfnis entsprängen: das Unabhängigkeitsbedürfnis, der „Freiheitsdrang" — und das religiöse Bedürfnis.

Von diesen ist das erstgenannte zweifellos ein nur wenig veränderter subjektiver Reflex der Lebensfürsorge, und zwar sowohl der individuellen wie der sozialen Lebensfürsorge. Denn Unfreiheit und ökonomische Ausbeutung sind nur zwei Seiten desselben Phänomens. Brächte Gewaltherrschaft keinen Gewinn, so hätte sie niemand jemals angestrebt trotz der Last, den Kosten und den Gefahren ihrer Errichtung und Erhaltung. Und forderte Gewaltherrschaft nicht den Geld- und Blutzins, brächte sie gar statt dessen Geschenke oder Schutz, so hätten die Dithmarschen gegen Herzog Erich, und die Schweizer gegen Herzog Karl nicht so verzweifelt gekämpft. Die amerikanischen Kolonien fielen ab, weil das Mutterland sie knechtete, um sie mit Zöllen und Industrie- und Handelsmonopolen auszubeuten: die heutigen australischen Kolonien sind loyal, weil Grossbritannien ihnen für den schwachen Schatten einer ohnmächtigen Souveränetät die Verteidigungslast abnimmt. Es ist das ein ähnliches Verhältnis der „Oberhoheit", wie es einst zwischen den Kaisern von Byzanz und den Königen der Gothen und Hunnen bestand, die in Form von Hülfsgeldern Tribut erhielten und es

sich dafür lachend gefallen liessen, dass der gekrönte Schwachkopf am Goldenen Horn sie als Vasallen bezeichnete.

Von solchen scheinbaren Ausnahmen abgesehen, bedeutet Unfreiheit geschichtlich immer ökonomische Ausbeutung: und daher ist der Freiheitsdrang der Völker ein sozial-ökonomischer Trieb, veredelt durch den altruistischen Zug des „Einer für Alle!" Aber seine Wurzel hat das grandiose: „Lever duad as Slav" des Friesen dennoch im wirtschaftlichen „Egoismus" des Einzelnen für sich und seine „Gruppe".

b) Das religiöse Massenbedürfnis.

Nicht ganz sicher bin ich aber dieses Zusammenhanges für das religiöse Bedürfnis. Auf die Gefahr hin, von den fanatischen Tempelwächtern des Atheismus — es giebt nämlich auch solche — der reaktionären Gesinnung als überführt erklärt zu werden, muss ich meine Zweifel an der Allgemeingültigkeit der ökonomistischen Auffassung in diesem Punkte erklären.

Wir finden das religiöse Bedürfnis und den daraus entspringenden Anstoss zu Handlungen bei den tiefstehenden Primitiven, die wir noch beobachten können. Keine Jäger- oder Fischerhorde ist religionslos. Ich weiss wohl, dass die Religion vielen bedeutenden Kulturhistorikern als eine Schöpfung der Lebensfürsorge, also als ein abgeleitetes Motiv, erscheint; und ich selbst zweifle nicht daran, dass hier thatsächlich ihre stärkste Wurzel steckt, nämlich in der Sorge, Dämonen und Ahnengeister günstig zu stimmen. Aber es will mir scheinen, als habe sie noch eine zweite selbständige Wurzel in dem höchsten und edelsten Bedürfnis des aufrecht Schreitenden, das ihn vom Tiere allein unterscheidet, im Kausalbedürfnis! Und dann käme ihr neben dem ökonomischen Bedürfnis der Lebensfürsorge selbständige Bedeutung als Ursache geschichtlicher Massenbewegung zu.

Dafür spricht manches Positive wie Negative! Positiv, dass Religionsbedürfnis und ökonomisches Bedürfnis in der

Weltgeschichte häufig als gegeneinanderspielende, nicht als parallel wirkende Kräfte erscheinen. Wir finden auf frühester Stufe über alle Welt verstreut die sogenannte „Wertvernichtung durch den Totenkult", die Grabmitgift oder Scheiterhaufenmitgift der Gestorbenen, durch die Ansammlung von „Kapital" auf dieser Stufe unglaublich aufgehalten wird: eine Handlungsweise, die der ökonomischen Selbsterhaltung prima facie geradezu entgegengesetzt ist, wenn sie natürlich auch aus der Lebensfürsorge, aus der Angst vor den Geistern erklärt werden kann. Wir finden ferner überall das Wesen der religiösen Büsser, Eremiten, Anachoreten, Klöster, das mit seinem Zölibat dem Triebe der Arterhaltung zuwiderläuft. Und schliesslich finden wir überall, dass nur der Missbrauch des religiösen Bedürfnisses durch Priesterschaften oder priesterliche Patriarchen imstande ist, zu erklären, wie aus der praktischen Anarchie des Jägerstammes die knechtische Unterwerfung des Ackerervolkes unter einen tollen Despotismus sich entwickeln konnte, die die unglaublichste wirtschaftliche Ausbeutung ohne Murren erträgt.

Dies als Andeutung der positiven Gründe für die mögliche Annahme, dass dem religiösen Bedürfnis eine selbständige Bedeutung als Ursache für geschichtliche Bewegungen beizumessen ist. Ein negativer und nicht minder wichtiger Grund ist, dass es bis jetzt nicht gelungen ist, eine genügende Parallelität zwischen den wirtschaftlichen und religiösen Stufen aufzufinden, wie sie für die wirtschaftliche und politische Verfassung zweifellos existiert, und wie sie auch hier nachweisbar sein müsste, wenn die ausschliesslich ökonomistische Auffassung zu Recht bestände, nach der, um den Fachausdruck zu brauchen, einem bestimmten wirtschaftlichen „Unterbau" immer ein bestimmter „ideologischer Überbau" entsprechen sollte.

Hier harren also noch Probleme ihrer Lösung, und bis dahin kann man nicht mit Sicherheit in Abrede stellen, dass etwa in den Kreuzzügen und im Arabersturm das religiöse Bedürfnis als selbständige Ursache geschichtlicher Massen

bewegung mindestens mitgewirkt habe. Mitgewirkt insofern, als es einen Teil der Kämpfer wirklich allein, ohne Mitwirkung der ökonomistischen Motive, in Bewegung setzte, und bei anderen die Bewegung verstärkte.

Dass etwa alle Mitziehenden dieser grossen Kampfzeiten ausschliesslich von dem religiösen Bedürfnis in Bewegung gesetzt worden wären, ist nämlich nicht einmal für den ersten Kreuzzug anzunehmen — in den späteren überwog das „Fürsorge-Bedürfnis" notorisch alle anderen sehr bedeutend —, wenn auch alle von dem bewussten Motiv religiöser Begeisterung getragen zu werden glaubten. Es war diese Begeisterung gewiss bei vielen jener subjektive Reflex, den wir kennen.

Das können wir mit Sicherheit aus einem Versuch isolierender Betrachtung der einschlägigen historischen Thatsachen schliessen. Niemals hat sich eine religiöse Massenbewegung kriegerischer Art gegen Andersgläubige gerichtet, ohne dass ihre Güter oder die Menschen selbst, als Sklaven, den Lohn des Glaubenseifers gebildet hätten. Von Sklavenjagden abgesehen, haben sich ferner die religiösen Massenbewegungen immer gegen reichere Völkerschaften, nie gegen ärmere, ergossen. Das gilt für den Arabersturm so gut wie für die Kreuzzüge und die Conquista von Mexiko und Peru, und wie für die Albigenserkriege und den dreissigjährigen Krieg. Warum hat das glaubenseifrige Spanien wohl gegen die städtebewohnenden, ackerbauenden Inka, aber nicht gegen die nackten Patagonier einen Kreuzzug unternommen? Warum haben die Deutschritter zwar Preussen, Lithauer und Liven, aber nicht die wandernden, armseligen Lappen mit Heeresmacht zum Christentum gezwungen?

Andererseits hat die Gleichheit des Glaubens das ärmere Volk niemals gehindert, das reichere weiter zu plündern, wenn es möglich war. Die Bergschotten haben sich durch ihre Bekehrung ebenso wenig von ihren Raubzügen in die Tiefebene abhalten lassen, wie die Normannen von ihren Piratenfahrten: Wilhelm der Eroberer war kein schlechterer Katholik als Harald! Und ebenso wenig hat jemals ein christliches Volk nach Unterwerfung seiner Gegner sich mit ihrer Bekehrung begnügt, sondern hat politische Entrechtung und ökonomische Ausbeutung der Besiegten wie selbstverständlich fortbestehen lassen.

Aus alledem darf man, wie ich glaube, schliessen, dass, wenn dem religiösen Bedürfnis als Ursache historischer Massenbewegung überhaupt eine selbständige Bedeutung zukommt, dass es dann für sich allein nur kurz dauernde, wenig folgenreiche Bewegungen auslösen wird. Wichtige Massenbewegungen wird es wahrscheinlich nur im Zusammenwirken mit dem mächtigen und nachhaltigen ökonomischen

Bedürfnis verursachen, und zwar auch hier, wie mir scheint, vorwiegend negativ, und zwar durch Forträumung von Motiven, die vorher die schrankenlose Entfesselung des kriegerischen Erwerbstriebes verhindert hatten. Wenn die Kirche, die sonst gegen Christen Fehde und Raub verpönte, sie in den Kreuzzügen für heilige Pflicht erklärte: wenn Mohammed seinen gefallenen Glaubensstreitern den unmittelbaren Eintritt ins Paradies versprach, wenn Thomas Münzer seinen Bauern und der Mahdi seinen Derwischen verkündete, die Gefallenen würden sofort durch göttliche Gnade wieder erweckt werden, um fröhlich und gesund weiter zum Siege zu schreiten: dann musste die Massenbewegung viel stärker werden, als ohne diese Ausschaltung der stärksten entgegenstehenden Triebe, Geisterfurcht und Todesfurcht.

Aus diesen Betrachtungen ist man berechtigt zu schliessen, dass die ökonomische Betrachtung imstande sein wird, alle mächtigen und dauernden Bewegungen der Masse mit genügender wissenschaftlicher Genauigkeit aus dem einen Massenbedürfnis der Lebensfürsorge zu erklären. Wenn ich also auch nicht mit Sicherheit in Abrede stellen kann, dass dem religiösen Bedürfnis eine selbständige Bedeutung beizumessen ist, so könnte ich mich doch, so weit die Ursache der geschichtlichen Bewegung in Frage steht, mit einer kleinen reservatio mentalis mit der „ökonomistischen Geschichtsauffassung“ einverstanden erklären, die jene selbstständige Bedeutung entschieden leugnet. Ich könnte es um so mehr, als sehr wahrscheinlich ist, dass nur das Bedürfnis der Lebensfürsorge eine „immanente psychologische Kategorie“ ist, während dasjenige der Religion höchst wahrscheinlich eine „historische Kategorie“ ist, soweit Religion verstanden wird als Furcht vor einer übernatürlichen Macht. Als solche ist sie augenscheinlich auf dem Aussterbeetat und wird vermutlich in absehbarer Zeit gänzlich aus dem Bewusstsein der Kulturmenschheit verschwinden. Denn je mehr das Kausalbedürfnis durch die positive Wissenschaft befriedigt wird, um so weniger wird das Fürsorgebedürfnis durch die

Sorge um die Gunst eines übernatürlichen Wesens zu Handlungen gedrängt. So verkümmern beide Wurzeln der „Superstition" (Dühring) gleichzeitig, und es wird kaum etwas anderes von ihr übrig bleiben, als das Sittengesetz, der reine Ausdruck des Fürsorgebedürfnisses in seiner sozialen, altruistischen Seite. Wenn diese Prognose richtig ist, darf man mit der ökonomistischen Auffassung das ökonomische Bedürfnis nicht nur als die weitaus stärkste, sondern sogar als die einzige immanente Triebkraft aller denkbaren menschlichen Geschichte bezeichnen.

Diese Übereinstimmung erreicht aber ihr Ende, sobald unsere Betrachtung den nächsten Schritt macht, nämlich bei der Frage nach den Zwischenzielen, den Mitteln der menschlichen Massenhandlung.

I.

Besprechungen.

Stoicorum veterum fragmenta, collegit Johannes ab Arnim. Vol. II. Chrysippi fragmenta logica et physica. Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 348 S.

Eine genaue, möglichst vollständige Sammlung der Fragmente der alten Stoa ist ein dringendes Bedürfnis. Für Zeno und Kleanthes existiert die durchaus auf deutschen Arbeiten, besonders denen von Wachsmuth und Wellmann ruhende, der Vervollständigung noch sehr bedürftige Sammlung von Pearson, London 1891, für Chrysipp nur die gänzlich veraltete von Baguet in den Annales Academiae Lovaniensis, 1820—1821. J. von Arnim hat nun unternommen, die Reste der alten Stoa vollständig zusammenzutragen. Der vorliegende zweite Band, der vor dem ersten erscheint, enthält die zur Physik und zur Logik Chrysipp's gehörigen Fragmente, der dritte, der schon unter der Presse ist, wird die auf die Moral bezüglichen Fragmente Chrysipp's und seiner Nachfolger bis Panaetius zusammenfassen. Der erste Band soll Zeno und Kleanthes und ihre Schüler enthalten. Wie sorgfältig der vorliegende Band gearbeitet ist, geht daraus hervor, dass sogar zu den Büchern Chrysipp's über die Vorsehung und über das Schicksal, deren Spuren Gercke (Chrysippea, in den Jahrbb. für klass. Philol. 14. Supplementband, 1885) zusammengestellt hat, Arnim noch neue Stellen gefunden hat. So sind die Fragmente 916 und 1174 (bei Arnim) von Gercke noch nicht angeführt. Dem sehr verdienstlichen Unternehmen Arnim's ist der beste Fortgang zu wünschen.

Leipzig. Paul Barth.

Th. Gomperz, Griechische Denker, eine Geschichte der antiken Philosophie. 2. Band. 2. durchgesehene Auflage, Leipzig, Veit & Co. VIII u. 615 S.

Wer den ersten Band der „Griechischen Denker" von Th. Gomperz kannte, hat mit lebhaftem Verlangen den zweiten erwartet. Lebendige auf intimer Kenntnis beruhende Darstellung und die beständige Vergleichung der antiken Gedankengänge mit den modernen geben dem ersten Bande einen grossen Reiz und einen besonderen Wert. Dieselben eigentümlichen

Vorzüge zeichnen den zweiten Band aus. Er behandelt Sokrates und die sogenannten einseitigen Sokratiker, d. h. die Kyniker, die Megariker und die Kyrenaiker, zuletzt das umfassende, keineswegs einseitige System Platos.

G. beginnt mit einer sittengeschichtlichen Schilderung des Zeitalters, von dem er handeln will. Die allmähliche Versittlichung der hellenischen Religion, der Pessimismus des Euripides, der humanisierende Einfluss der Aufklärung, die furchtbare Härte und Grausamkeit der Kriege und der Parteikämpfe, dies alles tritt in konkreten Zügen vor unsere Augen. — Für die Darstellung des Sokrates befolgt G. die Methode, von Xenophons Berichten alles, was der Weltanschauung Xenophons eigentümlich angehört, abzuziehen und ihn durch die Schriften der ersten Periode Platos sowie durch Aristoteles zu ergänzen. Sehr anschaulich wird uns Sokrates' Leben geschildert, der berühmte Prozess gegen die 10 Feldherrn, in dem er so fest auf Seiten der Gerechtigkeit stand, und sein eigener werden in allen Phasen juristisch und geschichtlich beleuchtet. Den Anstoss zum Philosophieren fand Sokrates nach G. in der Erkenntnis, dass „die Menschen in den untergeordneten Zweigen der Lebensführung klare Einsicht in das Verhältnis von Zwecken und Mitteln teils besitzen, teils unablässig erstreben, während bei ihren obersten Anliegen, bei all dem, wovon ihr Heil und Unheil im höchsten Masse bedingt ist, nichts Aehnliches statthat." Der Kern des Sokratismus liegt nach G. in den drei Worten: „Niemand fehlt freiwillig." Der Intellektualismus desselben, die These von der Lehrbarkeit der Tugend sei deshalb leichter durchführbar gewesen, weil der damaligen Denkart eine strenge Unterscheidung zwischen Individual- und Sozial-Moral gefehlt habe (S. 60). Auch Xenophons Weltanschauung wird ausführlich behandelt und viel Unsokratisches in den Memorabilien aufgewiesen.

Die Geschichte der Kyniker, die nun folgt, wird bis auf Oenomaos von Gadara herab verfolgt. Die Megariker werden in ihrer Verwandtschaft mit den Eleaten genau betrachtet, auch durch Vergleichung mit Herbart's Realismus in neues Licht gerückt. Die ausführliche Auflösung ihrer Fangschlüsse ist eine sehr dankenswerte logische Abschweifung.

Der so verschiedenartige Gesichte wie Aristipp und Hegesias πεισιθάνατος darbietenden kyrenaischen Schule ist ein langer Abschnitt gewidmet. Ihre Erkenntnistheorie wird wohl etwas überschätzt, ihre zum Teil wie bei Annikeris, trotz dem Hedonismus die Selbstaufopferung empfehlende Moral sehr gut entwickelt.

In der „platonischen Frage" d. h. in der Frage der Echtheit und der Folge der Schriften Platos hält sich Gomperz frei von einseitiger Tendenz. Er benutzt mit grosser Sorgfalt die neueren und neuesten Forschungen und verwertet ihre Ergebnisse, die um so sicherer sind, da sie von verschiedenen Ausgangspunkten aus, von einander unabhängig, unternommen wurden. Sie gehen im Gegensatze zu früheren Arbeiten, die innere Kriterien anwandten, von sprachlichen Eigentümlichkeiten aus. Zuerst fand Lewis Campbell, dass der Timäus, der Kritias und die Gesetze zusammen fast 1500 Worte enthalten, die in den übrigen Dialogen fehlen, mit Ausnahme des Sophistes, des Politicus und des Philebus, die aber dadurch in ihrer Echtheit gesichert und zeitlich den oben genannten Dialogen nahe gerückt werden. Aber auch den allen Dialogen gemeinsamen Sprachschatz verwendete Campbell zur Untersuchung, in dem er besonders die in den späteren Dialogen häufiger als in den früheren vorkommenden Worte in diesen aufsuchte und ihr Vorkommen in verhältnismässig steigenden Anteilen von den Werken der Jugend an bis zu denen des Alters bestimmte. Dabei berücksichtigte er auch die Art des Stoffes jedes Dialogs, z. B., dass der

Parmenides infolge der Abstraktheit des Gegenstandes an Worten überhaupt, also auch an den seltenen Worten auf jeden Fall arm sein muss, seine chronologische Stellung also aus seinem Wortschatze weniger sicher zu folgern ist.

Ohne Kenntnis Campbell's untersuchte dann bekanntlich Dittenberger die rhetorischen Frage- und Uebergangsformeln und andere Partikeln, v. Arnim, der Dittenberger's Ergebnisse kannte, die Formeln der Zustimmung und der Bejahung. Alle drei Forscher — nebst anderen, wie Schanz, Ritter, Siebeck — kamen im wesentlichen zu dem übereinstimmenden Schlusse, dass die frühesten Dialoge Plato's die „Sokratischen" sind, in denen die Ideenlehre noch nicht vorkommt, deren Mittelpunkt der Protagoras bildet. Es folgen dann Gorgias, Meno, Symposion, Phaedon. Den Höhepunkt erreicht Plato im Phaedrus und in der Republik. Ihnen schliessen sich an Parmenides, Theaetet, Sophistes; endlich Politicus, Timaeus, Kritias, Philebus und Gesetze bilden den Abschluss. Es weicht diese Reihenfolge — und auch dies dient ihr zur Stütze — nur teilweise, nämlich in Bezug auf Theaetet, Sophistes, Politicus, Parmenides, ab von derjenigen, die K. F. Hermann als den geistigen Entwickelungsstufen Platos entsprechend annahm. Auch die umfänglichen Untersuchungen Lutoslawski's führen diesen zu einer ähnlichen Reihenfolge, nur dass er Gorgias und Meno noch zur sokratischen Periode rechnet. Nur wenig abweichend ist Blass auf Grund seiner Beobachtung des Hintus. Er setzt den Theaetet und die Republik früher.

G. schliesst sich im allgemeinen der durch die sprachliche Untersuchung erschlossenen Reihenfolge an, soweit sie nicht der aus dem Inhalt erschlossenen inneren Wahrscheinlichkeit widerspricht. Darum setzt er z. B. den Phaedrus nicht, wie Schleiermacher, Usener, Immisch, in die Sokratische Zeit, den Kratylus unmittelbar nach dem Theaetet. In der Frage der Echtheit ist er durchaus konservativ. Die nun folgende Darstellung und Charakterisierung der einzelnen Dialoge ist meisterhaft. Sehr scharfsinnig wird z. B. die politische Tendenz des Gorgias aufgewiesen, seine psychologische Feinheit und seine logische Unvollkommenheit beleuchtet. Ganz besondere Aufmerksamkeit widmet Gomperz mit Recht den „Gesetzen". Sie zeigen uns einen anderen Plato als fast alle anderen Dialoge. Ihr Pythagoreismus zwar ist ihnen mit dem Timäus gemeinsam, aber ihr strenger Dogmatismus, ihre unduldsame Orthodoxie und die Lehre von der bösen Weltseele, die freilich nur einmal anklingt, sind Erzeugnisse einer gewissen Verknöcherung und eines gewissen Pessimismus, dem selbst Platos apollinischer Geist im Alter erlegen sein muss.

Ein Vorblick auf die Akademie und auf Augustinus, sowie eine Aufzählung derjenigen unmittelbaren Schüler Platos, die als Staatsmänner sich ausgezeichnet haben, und ein Rückblick auf die frühere hellenische Naturphilosophie schliessen den inhaltreichen Band.

Dieser zweite Band des verdienstvollen Werkes lässt nur einen Wunsch zurück: Möge es dem verdienten greisen Verfasser vergönnt sein, sein Werk zu Ende zu führen!

Leipzig. Paul Barth.

A. Kirschmann, Die Dimensionen des Raumes. Eine kritische Studie. Leipzig, Engelmann, 1902, 112 S. (Sonderausgabe aus Wundt-Festschrift, Phil. Stud. Bd. XIX).

„Nicht weil sie Hypothesen, Glaubenssache sind, verwerfen wir die metageometrischen Theorien, sondern weil sie auf widerspruchsvollen Schein-

begriffen und Pseudo-Unterscheidungen aufgebaut sind . . . Die heutige Mathematik läuft Gefahr, sich in eine dem gesunden Menschenverstande entfremdete analytisch-formalistische Symbolik zu verlieren. Es ist daher erwünscht, dass den allzu hoch fliegenden Spekulationen die wächsernen Flügel ein wenig schmelzen, damit sie sich nicht zu weit entfernen von dem Ausgangsgebiet aller mathematischen Forschung, von dem Gebiet, dem allein Notwendigkeit innewohnt: der Geometrie des gegebenen Raumes." — So die These des Vf. (S. 108), mit der der Rezensent völlig übereinstimmt. Auch die Beweisführung im einzelnen scheint mir scharfsinnig und gründlich; wollte ich genauer auf die entscheidenden Punkte eingehen, so würde die Anzeige zur Abhandlung anwachsen. Ebenso, wenn ich mit gewissen erkenntnistheoretischen Kernsätzen des Vf., die mir minder plausibel als der Hauptinhalt der Schrift vorkommen, mich polemisch auseinandersetzen wollte. — Dass über ein seit hundert Jahren immer aufs neue beredetes Thema sich allzuviel unbedingt Neues überhaupt nicht sagen lässt, ist ja von vornherein klar; doch findet sich immerhin dies und jenes Eigenartige; originell ist z. B. die Weise, wie das bereits von Kant angestaunte Handschuhproblem behandelt wird (S. 29ff.); K. wendet es nämlich ins Physikalische: wie lässt sich die Entstehung enantiomorpher Kristalle erklären? Da sie einander in allen Teilen symmetrisch entsprechen, so weiss man nicht recht, wodurch die Ursachen zur Rechtsdrehung hier, zur Linksdrehung dort sich von einander unterscheiden sollen; denn die Begriffe Links und Rechts tragen einen „undefinierbaren Charakter" (S. 35) an sich. Und doch müsste es Unterschiede geben, wenn das Ursachgesetz nicht eine Lücke haben sollte. „Hier stehen wir vor der Alternative, entweder zum Wunder oder zur vierten Dimension unsere Zuflucht nehmen zu müssen, sofern wir nicht . . . die einheitliche kausale Ordnung preisgeben wollen" (S. 39). Steht es damit wirklich so schlimm? Dass ein System nach rechts und ein anderes nach links rotiert, dafür sollte man doch unzweideutige Begründungen geben können: man hat die Massenmittelpunkte beider zu einem Koordinatensystem so in Beziehung zu setzen, dass die wirkende Kraft hier in negativer, dort in positiver Richtung angreift. Und aus der Rotation muss sich ein komplizierterer Fall, die Schraubenbewegung und das weitere, analytisch ableiten lassen. Wenn ich einen Draht im Sinn des Uhrzeigers aufwickele und einen zweiten im entgegengesetzten: so ist eben die umgekehrt gerichtete Bewegung meiner Arme, mathematisch durch das entgegengesetzte Vorzeichen ausgedrückt, die ausreichende Ursache für die Entstehung der symmetrischen Schrauben. Aber die rechtsgedrehte kann in eine linksgedrehte niemals übergeführt werden; wo bleibt da der Zusammenhang der Welt? Muss man die entgegengesetzten Ur- und Ewigkeitswirbel annehmen, um unser doppelseitiges Phänomen zu erklären? — Doch warum? Wenn ich jenen rechtsgewundenen Draht wieder strecke, kann ich ihn hernach auch links winden. Wenn ich eine von zwei enantiomorphen Substanzen z. B. verdampfen mache und dann was weiss ich welchen Einflüssen aussetze, so wäre es an sich ganz gut denkbar, dass ich sie in ihre Gegensubstanz verwandeln könnte: ob es sich empirisch thun lässt, müssen die Chemiker erforschen. Alles ist, wie billig, beim Kristall verwickelter als bei der Drahtspirale; aber irrationaler braucht es darum nicht zu sein.

Wenn ich glaube, dass der Vf. in diesem und anderen Punkten irrt, so empfinde ich doch überall eine frische, echt philosophische Art die Probleme anzupacken. Auch die Sprache des Büchleins mutet ursprünglich an; man liest es ohne Langeweile.

Berlin. Julius Schultz.

Cassirer, Ernst, Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, N. G. Elwert, 1902. XIV, 549 S.

Weniger in den letzten abgeschlossenen Fixierungen als vielmehr in den Grundlagen und in seiner Entwickelung soll jenes philosophische System, das den Begriff des Werdens und der Entwickelung so besonders innig in sich aufgenommen hat, hier dargestellt werden. Dabei wird das mathematische Motiv der Systembildung an die erste Stelle gerückt. Indem Leibniz die Gleichsetzung von Logik und Mathematik erstrebt, will er die Logik aus einer Wissenschaft der Denkformen zur Wissenschaft gegenständlicher Erkenntnis umbilden. Die Analysis der Lage unterwirft der Logik ein Gebiet, für das dem ersten Anscheine nach die Mittel des reinen Denkens unzugänglich sind. (S. 163). Die enge Beziehung zur Mathematik tritt auch in der Fassung des Kraftbegriffes hervor, „der seiner Definition nach nichts anderes ist als eine Ausführung und bestimmte Gestaltung des Differentialbegriffes." Der Dualismus von Kraft und Stoff ist in der Einheit des Grundprinzips der physikalischen Erfahrung überwunden. (S. 341). Die Monaden bedeuten nicht die an sich bestehenden Ursachen der Erscheinungen, sondern „Repräsentationen und Prinzipien der Phänomene" (S. 380). Die gesamte Wirklichkeit stellt sich als ein Inbegriff von Einzelsubjekten dar, die nach besonderen Gesetzen besondere Reihen bewusster Inhalte aus sich entwickeln. In der Trennung von Seele und Körper wird ein ursprünglich und begrifflich einfaches Verhältnis durch die Reflexion in eine Verschiedenheit von Momenten zerlegt (S. 408). Schliesslich bringt Vf. die Grundidee für die Anordnung des zu bewältigenden Stoffes in folgenden Worten zum Ausdruck: „Für das sachliche Verständnis der Leibniz'schen Lehre war es erforderlich, den Begriff des „Einfachen" zunächst in seinen Leistungen für die wissenschaftlichen Einzelgebiete zu verfolgen. So ergab sich der notwendige Fortschritt von der Mathematik zur Dynamik, von der Dynamik zur Grundlegung der Lehre vom Bewusstsein, in der wiederum ein allgemeiner Begriff des Ich von seiner Ausführung im Begriff des Individuums zu scheiden war". (S. 530). Aber nicht nur die Wurzel des Systems sucht Vf. blosszulegen, sondern auch seine grundlegende Bedeutung für spätere und selbst modernste Systeme und Anschauungen zu beweisen. Den erkenntniskritischen Standpunkt hat Leibniz in vielfacher Hinsicht, vor allem aber durch seine idealistische Auffassung von Raum und Zeit vorbereitet oder geradezu vorweggenommen, „wenn er auch die Einheit und ausschliessende Einschränkung der transzendentalen Fragestellung nirgends erreichte". Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft stützt sich auf Gedanken, die bereits von Leibniz entwickelt sind (S. 311), in der Uebertragung der Continuitätslehre auf die Ordnungen der Naturwesen wird der Evolutionstheorie vorgearbeitet. (S. 421).

Eine ausführliche Einleitung zu der eigentlichen Abhandlung beschäftigt sich mit dem System Descartes', ein geschichtlicher Ueberblick über die Entstehung des Leibniz'schen Systems und ein kritischer Nachtrag beschliessen das Werk.

Horn bei Detmold. August Dünges.

II.

Philosophische Zeitschriften.

Archiv für Philosophie, I. Abteilung (Berlin, Reimer).

Bd. 16, Heft 2 (N. F. Bd. 9, Heft 2).

F. Rintelen, Leibnizens Beziehungen zur Scholastik.
O. Baensch, Die Schilderung der Unterwelt in Platons Phaidon.
A. Thomsen, Ueber die Entwicklung der ethischen Theorie Benekes.
E. v. Aster, Ueber Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik der reinen Vernunft.
J. Lindsay, The ethical philosophy of Marcus Aurelius. — Jahresbericht.

Bd. 16, Heft 3 (N. F. Bd. 9, Heft 3).

P. Tannery, Un mot sur Descartes.
F. Rintelen, Leibnizens Beziehungen zur Scholastik (Schluss).
E. v. Aster, Ueber Aufgabe und Methode in den Beweisen der Analogien der Erfahrung in Kants Kritik der reinen Vernunft (Schluss).
G. Milhaud, Aristote et les Mathématiques.
J. Lindsay, The Place and worth of Oriental Philosophy. — Jahresbericht.

Bd. 16, Heft 4 (N. F. Bd. 9, Heft 4).

W. Meijer, Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältnis zum Christentum.
Br. Bauch, „Naiv" und „Sentimentalisch" — „Klassisch" und „Romantisch". (Eine historisch-kritische Parallele).
H. Breuer, Senecas Ansichten von der Verfassung des Staates.
Cl. Piat, Le naturalisme Aristotélicien. — Jahresbericht.

Kantstudien (Berlin, Reuther & Reichardt).

Bd. 8, Heft 1.

F. Staudinger, Cohens Logik der reinen Erkenntnis und die Logik der Wahrnehmung.
F. Thilly, Kant and Teleological Ethics.
Fr. Heman, Kants Platonismus und Theismus, dargestellt im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus.
E. Sänger, Die neue Kantausgabe: Kants Briefwechsel.
F. Paulsen, Kant und die Metaphysik. Bemerkungen zu einer Vorrede Nachingers. — Rezensionen. — Selbstanzeigen.

Mind (London, Edinburgh, Oxford, Williams and Norgate).

New-Series, Nr. 46.

F. H. Bradley, The Definition of Will.
B. Russell, Recent Work on the Philosophy of Leibniz.
B. Bosanquet, Hedonism among Idealists (I). — Discussions. — Critical Notices. New-Books. — Philosophical Periodicals. — Note: The Mind Association.

Nr. 47.

W. Mc. Dougall, The Physiological Factors of the Attention-Process (II).
B. Bosanquet, Hedonism among Idealists.
M. Whiton Calkins, The Order of the Hegelian Categories in the Hegelian Argument.
F. C. S. Schiller, On Preserving Appearances.
H. Mac Coll, Symbolic Reasoning (V).
J. H. Muirhead, The Problem of Conduct. — Discussion. — Critical Notices. — New Books. — Philosophical Periodicals.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Leipzig, Haacke).

Bd. 122, Heft 1.

O. Schneider, Die schöpferische Kraft des Kindes in der Gestaltung seiner Bewusstseinszustände bis zum Beginn des Schulunterrichts. (Schluss.)
L. W. Stern, Der zweite Hauptsatz der Energetik und das Lebensproblem. (Eine naturphilosophische Untersuchung.) (Schluss.)
J. Volkelt, Beiträge zur Analyse des Bewusstseins. (Schluss.)
R. Wahle, Beiträge zur Theorie der Interpretation philosophischer Werke.
M. Isserlin, Eine neue „Lösung des Raumproblems".
R. Eisler, Prolegomena zu einer philosophischen Psychologie.
R. Wihan, Zur Feststellung des Begriffes der Wahrheit. — Rezensionen. — Notizen. — Berichtigung. — Selbstanzeigen. — Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Bd. 122, Heft 2.

M. Isserlin, Eine neue „Lösung des Raumproblems" (Schluss).
H. Kossuth, Einige Bemerkungen zu Haeckels Welträtseln.
Kr. B. R. Aars, Zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Erkenntnistheorie und Psychologie.
W. v. Tschisch, Das Grundgesetz des Lebens.
W. Fickler, Unter welchen philosophischen Voraussetzungen hat sich bei Hegel die Wertschätzung des Staates entwickelt und wie ist diese zu beurteilen?
H. Reichel, Darstellung und Kritik von J. St. Mills Theorie der induktiven Methode. — Rezensionen. — Selbstanzeigen. — Notizen. — Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Revue Philosophique (Paris, Alean).

28. Année, No. 3.

F. le Dantec, Instinct et servitude.
Cantecor, La philosophie nouvelle et la vie de l'esprit.
L. Winiarski, Le principe du moindre effort comme base de la science sociale (1. Article).
A. Godfernaux, A propos d'une philosophie de la solidarité. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

28. Année, No. 4.

C. Bos, Contribution à l'étude des sentiments intellectuels.
L. Winiarski, Le principe du moindre effort comme base de la science sociale. (Suite et fin).
F. le Dantec, Instinct et Servitude. (Suite et fin.)
P. Rousseau, La mémoire des rêves dans le rêve. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux.

28. Année, No. 5.

E. Durkheim et E. Fauconnet, Sociologie et sciences sociales.
Duprat, La négation: étude de psychologie pathologique.
Baron Ch. Mourre, La volonté dans le rêve.
Th. Ribot, L'association des idées d'après un livre récent. — Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux. — Revue des périodiques étrangers.

28. Année, No. 6.

A. Landry, L'imitation dans les beaux-arts.
A. Schinz, Esquisse d'une philosophie des conventions sociales.

B. Ch. Mourre, La volonté dans le rêve (fin). Revue générale. — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers.

28. Année, No. 7.

M. Mauxion, Les éléments et l'evolution de la morale (1. Article).
Dr. P. Bonnier, Le sens du retour.
G. Palante, Une idole pédagogique: L'éducationisme.
P. Regnaud, La mythologie a-t-elle été un recul de l'esprit humain? — Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Correspondance. — Nécrologie. — Livres nouveaux.

The Philosophical Review (New-York and London, The Macmillan Comp.).

Vol. VII, No. 2.

A. T. Ormond, Philosophy and its Correlations.
G. T. Ladd, Prolegomena to an Argument for the Being of God.
D. Irons, Rationalism in Modern Ethics.
Report of the Proceedings of the Second Annual Meeting of the American Philosophical Association. Reviews of Books. — Summaries of Articles. — Notices of New-Books. — Notes.

Vol. VII, No. 3.

J. R. Angell, The Relations of Structural and Functional Psychology to Philosophy.
E. B. Mc. Gilvary, Altruism in Hume's Treatise.
H. Heath Bawden, The Functional Theory of Parallelism.
Reviews of Books. — Summaries of Articles. — Notices of New-Books. — Notes.

Vol. VII, No. 4.

Fr. J. E. Woodbridge, The Problem of Metaphysics.
J. H. Hyslop, Problems of Science and Philosophy.
Fr. Thilly, The Theory of Induction.
A. Gehring, The Expression of Emotions in Music.
Reviews of Books. — Summaries of Articles. — Notices of New Books. — Notes.

The Psychological Review (New-York and London, The Macmillan Comp.).

Vol. X, No. 2.

E. C. Sanford, Psychology and Physics.
F. G. Bonser, A. Study of the Relations between Mental Activity and the Circulation of the Blood.
G. T. Land, Direct Control of the „Retinal Field": Report on Three Cases.
Discussion and Reports. — Psychological Literature. — New Books. — Notes. — Index for 1902. — The Psychological Index, No. 9. — A. Bibliography of the Literature of Psychology and Cognate Subjects for 1902.

Vol. X, No. 3.

H. Mark Baldwin, Mind and Body from the Genetic Point of View.
C. R. Squire, Fatigue; Suggestion for a New Method of Investigation.
K. Gordon, Meaning in Memory and in Attention.
M. L. Ashley, An Investigation of the Process of Judgment as Involved in Estimating Distances. Studies from the Psychological Laboratory of de University of Chicago; communicated by Professor H. R. Angell. — Discussion and Reports. — Psychological Literature. — New Books. — Notes.

Vol. X, No. 4.

R. L. Kelly, (Studies from the Psychological Laboratory of the University of Chicago.) Psychophysical Tests of Normal and Abnormal Children. A Comparative Study.
J. P. Hylan, The Distribution of Attention.
Discussion. — Psychological Literature. — New Books. — Notes. — Series of Monograph Supplements.

Vol. IV. (Whole No. 17), January 1903.

Harvard, Psychological Studies, Vol. I, containing sixteen Experimental Investigations from the Harvard Psychological Laboratory. Edited by. H. Munsterberg. — Series of Monograph Supplements.

Vol. V, No. 1 (Whole No. 18), **April 1903.**

J. W. L. Jones, Sociality and Sympathy. An Introduction to the Ethics of Sympathy. — Series of Monograph Supplements.

Vol. V., No. 3 (Whole No. 20), **January 1903.**

C. M. Hitchcock, The Psychology of Expectation.

Rivista Filosofica (Pavia, Successori Bizzoni).

Anno V, Vol. VI, Fasc. 1.

F. Bonatelli, Alcuni schiarimenti intorno alla Natura del conoscere, del volere, dell coscienza e della percezione.
G. Zuccante, La Donna nella Dottrina di Socrate.
V. Alemanni, La filosofia di Pietro Ceretti (Cont. e fine).
G. Rigoni, I metodi psicofisici.
R. Mondolfo, L'educazione secondo il Romagnosi.
C. Cantoni, L'ultimo carteggio di Kant.
Rassegna Bibliografica. — Notizie e Pubblicazioni. — Sommari delle Riviste Straniere. — Libri Ricevuti.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. (Leipzig, J. Ambr. Barth).

Bd. 31, Heft 2.

M. Sachs und J. Meller, Untersuchungen über die optische und haptische Lokalisation bei Neigungen um eine sagittale Achse.
E. Wiersma, Untersuchungen über die sogen. Aufmerksamkeitsschwankungen, III.
H. Feilchenfeld, Zur Lageschätzung bei seitlichen Kopfneigungen. — Literaturbericht.

Bd. 31, Heft 3.

H. Piper, Ueber Dunkeladaptation.
Th. Ziehen, Eine Hypothese über den sog. „gefühlserzeugenden Prozess".
Literaturbericht.

Bd. 31, Heft 4.

M. Meyer, Zur Theorie der Geräuschempfindungen.
Chr. Ladd-Franklin u. A. Guttmann, Ueber das Sehen durch Schleier.
A. Iwanoff, Ein Beitrag zur Lehre über die Knochenleitung.
Literaturbericht.

Bd. 31, Heft 5 u. 6.

H. Lirschlaff, Bibliographie der psycho-physiologischen Literatur des Jahres 1901.
Namensverzeichnis der Bibliographie. — Namensregister.

Bd. 32, Heft 1.

H. Volkelt, Die Bedeutung der niederen Empfindungen für die ästhetische Einfühlung.
G. Heymanns, Ueber Unterschiedsschwellen bei Mischungen von Kontrastfarben.
M. Dessoir, Die ästhetische Bedeutung des absoluten Quantums.
Literaturbericht.

Bd. 32, Heft 2.

B. Fuchs, Ueber die stereoskopische Wirkung der sogenannten Tapetenbilder.
R. L. Schaeffer und Alfr. Guttmann, Ueber die Unterschiedsempfindlichkeit für gleichzeitige Töne.
H. Piper, Ueber die Abhängigkeit des Reizwertes leuchtender Objekte von ihrer Flächen- bezw. Winkelgrösse.
H. v. Kries, Ueber die Wahrnehmung des Flimmerns durch normale und durch total farbenblinde Personen.
Literaturbericht.

Heft 42, Bd. 3 u. 4.

H. Piper, Ueber das Helligkeitsverhältnis monokular und binokular ausgelöste Lichtempfindungen.

A. Binet, Note sur l'appréciation du temps.
E. Claparède, L'illusion de poids chez les anormaux.
Th. Flournoy, Les principes de la psychologie religieuse.
Faits et discussions. — Bibliographie.

Annales de Sociologie. (Société Belge de Sociologie, Paris et Bruxelles. I.

M. C. Jacquart, Rapport sur les travaux de la société belge de Sociologie présenté dans la séance du 30. janvier 1902.
A. Vermeersch, Les catholiques et la sociologie.
M. C. van Overbergh, Le matérialisme historique de Karl Marx.
R. P. de Munnynck, Les doctrines réalistes en sociologie.
H. Van Houtte, Les résultats des récentes controverses sur la conception scientifique de l'histoire.
F. Béthune, De la manière dont on doit concevoir l'histoire littéraire.
G. Legrand, Les causes de la transmission intégrale et du partage en nature des biens ruraux d'après l'Allemagne et la France.
Philosophie de l'histoire et sociologie.
L. de Lantsheere, L'origine de la peine ou point de vue sociologique.
F. Deschamps, Les causes sociales du féminisme aux Etats-Unis.
A. Hocepied, L'anthroposociologie.
Annexe.

III.

Bibliographie.

I. Geschichte der Philosophie.

Baumann, J., Deutsche und ausserdeutsche Philosophie der letzten Jahrzehnte, dargestellt und beurteilt. Gotha. (VIII, 533 S.) M. 9,—.

Camerer, Thdr., Spinoza und Schleiermacher. Die kritische Lösung des von Spinoza hinterlassenen Problems. Stuttgart. (VI, 179 S.) M. 4,—.

Duff, Rb. A., Spinoza's political and ethical Philosophy. New-York. (512 S.) M. 21,—.

Grape, Johs., Die Prinzipien der Ethik bei Fries und ihr Verhältnis zu den Kantischen. Dessau. (IV, 151 S.) M. 2,70.

Hittelmeyer, F., Friedrich Nietzsche und das Erkenntnisproblem. Ein monographischer Versuch. Leipzig. (V, 109 S.) M. 1,50.

Sänger, E., Kants Lehre vom Glauben. Leipzig. (XVIII, 170 S.) M. 3,—.

Ball, A. P., The Satire of Seneca on Apotheosos of Claudius. London. M. 6,—.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausg. v. Cl. Baeumker u. G. v. Hertling. IV Bd. 1 Heft. Des Adelard von Bath Traktakt de eodem et diverso. Von H. Willner. Münster. (VIII, 112 S.) M. 3,75.

Capitaine, W., Die Moral des Clemens von Alexandrien. Paderborn. (VI, 341 S.) M. 7,—.

Couturat, L., Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Paris. (684, XVI S.) M. 25,—,

v. Danckelmann, E., Charles Batteux. Sein Leben und sein aesthetisches Lehrgebäude. Rostock. (149 S.) M. 2,40.

Duff, R. A., Spinoza's political and ethical Philosophy. London. (528 S.) M. 12,50.

Grassi Bertazzi G., B., L'inconscio nella filosofia di Leibnitz. Catania (380 S.) M. 3.—.

Orestano, F., Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento. Palmero. (VIII, 359 S.) M. 3,—.

Munro, R., Schleiermacher, personal and speculative. London. (300 S.) M. 5,40.

Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. V, pars 6. Themistii (Sophoniae) in parva naturalia commentarium. Edidit P. Wendland. Berlin. (XIV, 45 S.) M. 2,40.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausg. von B. Erdmann. 16. Heft. Das Kausalproblem in Lotze's Philosophie. Von E. Wentscher. Halle. (VII, 66 S.) M. 2,—.

Orr, J., David Hume and his Influence on Philosophy and Theology. London. (256 S.) M. 3,60,

Studien, Berner, Zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausg. von L. Stein. XXXIII. Bd. Empfindung und Vorstellung. Von N. Syrkin. Bern. (II, 86 S.) M. 1,50.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

Palágyi, M., Kant und Bolzano. Halle. (XI, 124 S.) M. 3,—.

Adamson, R., The Development of modern Philosophy. With other Lectures und Essays. Edit by W. R. Sorley. 2 vols. London. (752 S.) M. 21,50.

Schrader, E., Zur Grundlegung der Psychologie des Urteils. Leipzig. (98 S.) M. 3,—.

III. Allgemeine Philosophie und Metaphysik.

Cornelius, H., Einleitung in die Philosophie. Leipzig. (XIV, 357 S.) M. 4,80.

Flint, R., Agnosticism. Croall Lectures for 1887—88. London. (618 S.) M. 21,50.

Dreher, E., Philosophische Abhandlungen. Herausg. von der Gattin des Autors. Berlin. (XI, 222 u. XVII S.) M. 3,—.

Rée, P., Philosophie. (Nachgelassenes Werk.) Berlin. (V, 363 S.) M. 6,—.

Metchnikoff, E., Etudes sur la nature humaine. Essai de philosophie optimiste. Paris. M. 6,—.

Bain, A., Dissertations on leading philosophical Topics. London. (286 S.) M. 9,—.

IV. Psychologie und Sprachwissenschaft.

Binet, A., Etude expérimentale de l'intelligence. Paris. (317 S.) M. 6,—.

de Gaultier, La fiction universelle. Deuxième essai sur le pouvoir d'imaginer. Paris. M. 3,50.

Lioubow, G., Les visages et les âmes. L'art divinatoire. Paris. M. 7,50.

Bastian, A., Die Lehre vom Denken. I. Berlin. (V, 211 S.) M. 5,—.

Busse, L., Geist und Körper, Seele und Leib. Leipzig. (X, 488 S.) M. 8,50.

Rocafort, J., L'unité morale dans l'université. Paris. (IV, 279 S.) M. 3,50.

Salvadori, G., L'etica evoluzionista. Torino. (494 S.) M. 10,—.

Irons, D., A Study in the Psychology of Ethics. London. (194 S.) M. 6,—.

Maudsley, H., Life in Mind and Conduct: Studies in human Nature. London. (460 S.) M. 12,50.

Syme, D., The Soul: A Study and an Argument. London. (266 S.) M. 5,40.

Lefèvre, L., Phénoménes de suggestion et d'auto-suggestion précédés d'un essai sur la psychologie physiologique. Paris. M. 6,—.

Arnáiz, M., Los fenómenos psicológicos. Madrid. (352 S.) M. 8,—.

Dugas, L., Imagination. Paris. (360 S.) M. 4,—.

V. Ethik und Rechtsphilosophie.

Cesca, Gi., La filosofia della vita. Messina. (250 S.) M. 2,50.

Cimbali, Gius., Saggi di filosofia sociale e giuridica. Roma. (290 S.) M. 5,—.

Mondolfo, R., Saggi per la storia della morale utilitaria. La morale di T. Hobbes. Padova. (278 S.) M. 3,—.

Scott, G., La metafisica nella morale moderna. Milano. (XV, 343 S.) M. 5,—.
Kurella, H., Die Grenzen der Zurechnungsfähigkeit und die Kriminal-Anthropologie. Halle. (VI, 123 S.) M. 3,—.
Fouillée, A., Nietzsche et l'immoralisme. Paris. M. 5,—.
Gorton, D. A., Ethics, civil and political. London. M. 9,—.
Ferrari, G. M., Il problema etico. Vol. I. Parte I. Roma. (CLIV, 285, 636 S.) M. 5,—.
Cresson, La morale de la raison théorique. Paris. M. 5,—.
Pascot, G., Scienze ausiliarie della morale. Udine. (239 S.) M. 3,—.

VI. Aesthetik.

Borsdorff, A. T. W., Science of Literature: On literary Theories of Taine and Herbert Spencer. London. M. 1,20.
Dahmen, Thdr., Die Theorie des Schönen. Von dem Bewegungsprinzip abgeleitete Aesthetik. Leipzig. (VIII, 191 S.) M. 4,—.
Rosen, F., Die Natur in der Kunst. Studien eines Naturforschers zur Gesch. d. Malerei. Leipzig. (XI, 344 S., 120 Abbldgn.) M. 12,—.
Rubinstein, S., Psychologisch-ästhetische Fragmente. Leipzig. (III, 100 S.) M. 2,—.
Schlismann, A. R., Beiträge zur Geschichte und Kritik des Naturalismus. Kiel. (III, 199 S.) M. 4,—.
Beiträge zur Aesthetik. Herausg. v. Th. Lipps u. R. Maria Werner. VIII. Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Aesthetik Friedr. Hebbels. Von A. Scheunert. Hamburg. (XVI, 330 S.) M. 11,—.

VII. Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte.

Baccaredda, A., Religione e politica: Etiologia dei costumi. Napoli. (XII, 795 S.) M. 4,—.
Ziegler, L., Das Wesen der Kultur. Leipzig. (VI, 192 S.) M. 4,—.
Woltmann, L., Politische Anthropologie. Untersuchung über den Einfluss der Descendenztheorie auf die Lehre v. d. polit. Entwicklung der Völker. Eisenach. (IV, 326 S.) M. 6,—.
Grotenfelt, A., Die Wertschätzung in der Geschichte. Leipzig. (VII, 227 S.) M. 6,—.
Cimbali, G., Saggi di filosofia sociale e giuridica. Torino. (294 S.) M. 5,—.
Sorel, G., Saggi di critica del marxismo. Palermo. (452 S.) M. 3,50.
Letourneau, Ch., La condition de la femme dans les diverses races et civilisations. Paris. M. 9,—.
Brooks, J. G., The social Unrest. Studies in Labour and Socialist Movements. London. M. 7,20.
Ciccotti, E., Psicologia del movimento socialista. Bari. (317 S.) M. 3,—.
David, E., Sozialismus und Landwirtschaft. I. Die Betriebsfrage. Berlin. (703 S.) M. 12,—.
Ward, L. F., Pure Sociology. Treatise on Origin and spontaneous Development of Society. London. (620 S.) M. 20,40.
Worms, R., Philosophie des sciences sociales. I. Paris. M. 4,—.
Jaf, La Physiologie du vice. Paris. M. 3,50.
Boulard, E., Intégralisme. Philosophie et sociologie. Paris. M. 3,50.
Lilly, W. S., Christianity and modern Civilisation. London. (394 S.) M. 15,—.

Lang, A., Social Origins. — J. J. Atkinson, Primal Law. London. (330 S.) M. 12,50.
Menger, A., Neue Staatslehre. Jena. (XII, 335 S.) M. 5,—.
Vaccaro, A., Saggi critici di sociologia e di criminologia. Torino. (280 S.) M. 5,—.
Wright, C. D., Outline of practical Sociology. London. M. 9,—.
Dubnow, S. M., Jewish History. Essay in Philosophy of History. London. (182 S.) M. 3,—.

VIII. Religionsphilosophie und Theosophie.

Girgensohn, K., Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion. Leipzig. (VII, 218 S.) M. 4,—.
Baumann, A., La religion positive. Paris. M. 3,50.
Radovanović, N. M., Menschengeist und Gottheit. Teichmüllers Religionsphilosophie auf Grund von dessen Metaphysik. Wien. (IV. 119 S.) M. 3,—.

IX. Naturphilosophie.

Fiedler, E., Transcendentale Naturlehre. Hilfsbuch z. Erkenntnis der übersinnlich. Welt. Leipzig. (160 S.) M. 3,—.
Lovrich, S., Molekular-physiologische Abhandlungen. I. Ueber das Wachstum der Organismen. Budapest. (40 S.) M. 1,—.
Sleeswijk, B., Der Kampf des tierischen „Organismus" mit der pflanzlichen „Zelle". Amsterdam. (139 S.) M. 3,—.
Boucher, M., Essai sur l'hyperespace, le temps, la matière et l'énergie. Paris. M. 2,50.
Fleischmann, A., Die Darwin'sche Theorie. Leipzig. (VII, 402 S.) 26 Abbildungen. M. 7,50.
de Vries, H., Die Mutationstheorie. II. Bd. Die Bastardierung. 2. Lfg. Leipzig. (S. 241—496.) M. 8,—. II. Bd. 3. Lfg. Elementare Bastardlehre. (XIV u. S. 497—752.) M. 7,—.
Arréat, L., Le sentiment religieux en France. Paris. M. 2,50.
Manno, R., Theorie der Bewegungsübertragung als Versuch einer neuen Grundlegung der Mechanik. Leipzig. (V, 102 S.) M. 2,40.
Bullinger, A., Hegels Naturphilosophie im vollen Recht gegenüber ihren Kritikastern. München. (93 S.) M. 1,40.
Bozzani, E., Ipotesi spiritica e teoriche scientifiche. Genova. (530 S.) M. 5,—.
Krašan, Fr., Ansichten über die individuelle und spezifische Gestaltung in der Natur. Leipzig. (VII, 280 S.) M. 6,—.
Piepers, M. C., Mimicry, Selektion und Darwinismus. Leiden. (IV, 452 S.) M. 9,—.

X. Allgemeine Pädagogik.

Kemsies, E., Die Entwicklung der pädagogischen Psychologie im XIX. Jahrhundert. (Aus: „Zeitschrift für pädagog. Psychologie, Pathologie und Hygiene.") Berlin. (42 S.) M. 1,—.
Laurie, S. S., Studies in History of educational Opinion from the Renaissance. London. (270 S.) M. 7,20.
Asmus, F., Die moderne Pädagogik. Sammlung wertvoller pädagogischer Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge a. d. neueren Pädagogik. I. Bd. Langensalza. (VI, 346 S.) M. 3,—
Walsemann, H., Die Anschauung. Ges. Beiträge zur pädagog. Psychologie. Berlin. (IV, 208 S.) M. 2,80.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Skizze der sozial-ökonomischen Geschichtsauffassung.

II.

Von **Franz Oppenheimer**, Berlin.

Inhalt:

II. Die Zwischenziele der Massenbewegung (Die Mittel der Massenhandlung). a) Darstellung der geltenden Lehren. 1. Die ökonomische Geschichtsauffassung. 2. Die materialistische Geschichtsauffassung. b) Die sozialökonomistische Geschichtsauffassung. 1. Die politischen Mittel der Bedürfnisbefriedigung. α) Die primitive Organisation der politischen Mittel (Krieg und Staat). β) Die Entfaltung des politischen Mittels (Das Feudalwesen). 2. Die Entstehung des ökonomischen Mittels. 3. Das Spiel der Kräfte im entfalteten Staate (Klassen, Klasseninteressen und Klassenkampf). 4. Zusammenfassung der sozialökonomischen Geschichtsauffassung.

II. Die Zwischenziele der Massenbewegung.

(Die Mittel der Massenhandlung.)

a) Darstellung der geltenden Lehren.

1. Die ökonomistische Geschichtsauffassung.

Die allgemeine Frage nach den Mitteln der Massenhandlung ist, soweit ich sehen kann, bisher noch niemals einer eigenen Betrachtung unterworfen worden. Das wissenschaftliche Nachdenken hat sich bisher nur mit ihren Ursachen und Endzielen beschäftigt, und glaubte damit das Problem der Zwischenziele implicite mit erledigt zu haben: eine arge Verwirrung, die alle Soziologie bisher gelähmt hat.

Ein charakteristisches Zeichen dieser Verwirrung scheint mir zu sein, dass man die Worte: politische Ökonomie, Nationalökonomie, Sozialökonomie, Ökonomie, Volkswirt-

schaftslehre, Sozialwirtschaftslehre u. s. w. gemeinhin als Synonyma braucht, obgleich sie recht verschiedene Bedeutung erlangen, sobald man erst einmal darauf aufmerksam geworden ist, dass die Massenhandlung sich sehr verschiedener Mittel, politischer und ökonomischer, zur Befriedigung des Massenbedürfnisses bedient.

Wenn bisher nur ungenügend in der Wirtschaftswissenschaft (Carey, Rodbertus, Dühring), und so gut wie gar nicht in der Geschichtswissenschaft sich die Aufmerksamkeit auf dieses Problem gerichtet hat, so glaube ich die Ursache des folgenschweren Übersehens auf die Verwirrung durch ein vieldeutiges Wort zurückführen zu dürfen, das Wort: „ökonomistische Geschichtsauffassung".

Indem man nämlich die kollektivistische Geschichtsauffassung, wie gezeigt, mit gutem Rechte als „ökonomistische" Geschichtsauffassung benannte, weil als Endziel der Massenhandlung die ökonomische Bedürfnisbefriedigung der Masse erkannt war, lag die Versuchung sehr nahe, nun auch ohne weitere Prüfung anzunehmen, dass ausschliesslich oder vorwiegend auch ökonomische Mittel zur Erreichung des Endzieles angewandt werden.

Von dieser freilich nirgends zur vollen Klarheit durchgedrungenen Vorstellung ist die Geschichtsschreibung überall, wenn nicht beherrscht, so doch stark beeinflusst. Ich habe im ersten Kapitel des ersten Buches meines „Grossgrundeigentum und soziale Frage" eine stattliche Anzahl von Belegen dafür zusammengetragen (S. 13ff.), die sich leicht vermehren liessen[1]).

Es ist nicht leicht, den Gedankeninhalt dieser Vorstellung scharf wiederzugeben, da er nirgend scharf gegeben ist. Man muss ihn zusammensetzen aus verstreuten gelegentlichen Bemerkungen, die sich zum Teil in Polemiken finden. Er ist ungefähr folgender:

[1]) Vgl. z. B. Meyer, „Geschichte des Altertums", der dankenswerter Weise in der Einleitung zum 1. Bande seine Prämissen scharf hinstellt. Diese falsche Prämisse ist auch darunter.

Aus einem Zustande sozialer und ökonomischer Gleichheit hat sich durch ökonomische Differenzierung allmählich ein Zustand politischer und ökonomischer Ungleichheit gebildet. Und zwar bedeutet „ökonomische Differenzierung" hier augenscheinlich Differenzierung durch ökonomische Mittel: die höhere wirtschaftliche Begabung schwang sich auf, die niedere sank. So entstanden die sozialen „Klassen", deren Interessengegensätze den Verlauf der Geschichte bestimmen in einem Kampfe, der wieder mit ökonomischen Mitteln geführt wird. Lorenz von Stein sagt klipp und klar: „Mit der Entstehung des Einzeleigentums entsteht durch die wirtschaftliche Kraft des letzteren der Prozess der Klassenbildung, den die ältere Verfassung nicht kennt".

Das heisst scharf gefasst: aus wirtschaftlicher Thätigkeit, d. h. durch den Gebrauch wirtschaftlicher Mittel, entsteht Vermögensverschiedenheit; aus Vermögensverschiedenheit Klassenverschiedenheit, d. h. Verschiedenheit politischer Rechte.

Die Auffassung stimmt mit den Beobachtungen des täglichen Lebens ausgezeichnet überein. Wenn eine Familie aus der untersten Schicht des Volkes sich zum Reichtum erhebt, so steigt sie auch in der Klasse, bis sie zuletzt auch gesellschaftlich die volle Ebenbürtigkeit erringt, wie z. B. die Nachkommen der ersten grossen Fabrikbesitzer und Bankiers in ganz Europa. Umgekehrt hat der Vermögensverfall einer vornehmen Familie auch den Verlust der Klasse zur Folge. „Deklassiert" ist ein treffender Ausdruck dafür.

Welche ökonomischen „Kräfte" oder Mittel es sind, die die Differenzierung vollziehen, auf diese Frage erhält man keine rechte Antwort. Es bleibt hier alles in einem gewissen Nebel der Worte, weil Begriffe fehlen. Es scheint, als wenn die Historiker im allgemeinen ebenso viel an die sogenannten Gesetze der „Verteilung", wie an die der „Erzeugung" gedacht haben. Das „Gesetz der sinkenden Erträge" mit seinen drei Konsequenzen, dem Bevölkerungsgesetz, dem Rentengesetz und dem „ehernen" Lohngesetz, den „Gesetzen" der volkswirtschaftlichen Verteilung, spielen hier in der Historik eine bedeutende Rolle, beherrschen z. B. den gesamten Gedankengang Thomas Buckle's; dazwischen laufen dann, zum Teil davon abhängig, nebulose Vorstellungen von der Grösse der

relativen Verschiedenheit der wirtschaftlichen Kraft und Begabung.

2. Die materialistische Geschichtsauffassung.

Auf viel festerem Boden finden wir uns gegenüber der „materialistischen" Geschichtsauffassung, der Schöpfung von Marx und Engels. Sie giebt die Kräfte der Wirtschaft unzweideutig an, die nach ihrer Ansicht die Geschichte bewegen. Es sind dies ausschliesslich die in der Gütererzeugung wirksamen Kräfte. Sie gestalten, indem sie sich entfalten und vermehren, die wirtschaftliche Grundlage der Gesellschaft um, namentlich die Gesetze der Verteilung, die also als eine Funktion der Erzeugung aufgefasst wird. Mit dem wirtschaftlichen „Unterbau" wälzt sich gesetzmässig auch der „Oberbau" um, nämlich die politische Verfassung und die „Ideologien": Religion, Kunst, Wissenschaft, allgemeine Weltauffassung und Weltstimmung u. s. w.

Eine gewisse Milderung, die freilich auch ein wenig Unklarheit in die lapidare Kraft der ursprünglichen Formel bringt, erhält diese „produktionistische" Spielart der kollektivistischen Geschichtsauffassung durch die berühmte Engelssche Fassung: „das bestimmende Moment in der Geschichte ist die Produktion und Reproduktion des unmittelbaren Lebens". Hier ist, wie die Ausführungen ergeben, neben die Gütererzeugung auch noch die Familienform als selbständiges, aber augenscheinlich als parallel verlaufend gedachtes, „bestimmendes Moment" gestellt.

Diese Theorie ist eine Konsequenz aus dem Marx'schen „Gesetz der kapitalistischen Akkumulation". Marx ist bekanntlich der Anschauung, dass im kapitalistischen Produktionsprozess das gesellschaftliche „Kapitalverhältnis" selbst immer wieder reproduziert wird, das Klassenverhältnis, das zuerst durch „ursprüngliche Akkumulation", d. h. durch Gewalt geschaffen wurde, und auf dessen Grundlage die kapitalistische Wirtschaft allein entstehen konnte. Ich habe

mich neuerdings bemüht[1]), den Nachweis zu führen, dass dieses Gesetz nicht existiert. Der von Marx dafür geführte deduktive Beweis ist formal unhaltbar; und die von ihm angeführten Thatsachen beweisen das Gegenteil seiner Behauptung, während er keine Thatsache beibringt, die für seine Behauptung beweisend wäre. Namentlich ist es nicht wahr, dass „die Maschine in der Gesamt-Industrie Arbeiter freisetzt"; und ferner ist es unwahr, dass in der Landwirtschaft der Konkurrenzkampf statt hat, der zur ökonomischen Expropriation der Kleineren im Preiskampfe, und somit zur Akkumulation und Zentralisation des landwirtschaftlichen Kapitals führt. Die kapitalistische Entwickelung ist nicht nur in ihren Anfängen von Art, Richtung und Mitteln der Produktion gänzlich unabhängig, sondern wird auch in ihrem Fortgang „reproduziert" allein durch das Fortbestehen von Institutionen, die durch die ursprüngliche Akkumulation entstanden sind, ist also nicht bestimmt durch die Produktion, sondern durch die Distribution.

Damit ist der einzige geschichtliche Beweis, den Marx-Engels für ihre spezifische Ausgestaltung der kollektivistisch-ökonomistischen Geschichts-Philosophie beigebracht haben, als widerlegt zu betrachten; und diese „produktionistische" Spielart steht ohne Stütze.

b) Die sozialökonomische Geschichtsauffassung.

Ich trete nunmehr den Beweis an, dass es nicht allein „ökonomische" Kräfte oder besser Mittel sind, deren sich das Massenbedürfnis zur Erreichung seines Endzieles bedient. Wenn mir das gelingt, so ist die ökonomistische, geschweige denn die noch engere materialistische Geschichtsauffassung als zu eng nachgewiesen.

Als herrschende Vorstellung der ökonomistischen Auffassung und ihrer Einschränkung, der materialistischen, haben wir oben folgende These festgestellt.

[1]) Das Grundgesetz der Karl Marx'schen Gesellschaftslehren, Darstellung und Kritik. (Berlin, Georg Reimer.) 1903.

„Aus wirtschaftlicher Thätigkeit d. h. durch den Gebrauch wirtschaftlicher Mittel entsteht Vermögensverschiedenheit; aus Vermögensverschiedenheit entsteht Verschiedenheit politischer Rechte, „Klassenverschiedenheit."

Die These ist an sich nicht falsch, wie oben schon zugegeben, sie ist aber falsch, weil sie sich für allein- und allgemeingültig erklärt. Denn viel wichtiger für die geschichtliche Bewegung ist der genau entgegengesetzte Zusammenhang, den ich als erste These meinen folgenden Ausführungen voranstelle:

„Aus politischer Thätigkeit d. h. durch den Gebrauch politischer Mittel, entsteht Verschiedenheit politischer Rechte: Klassenverschiedenheit. Aus Klassenverschiedenheit entsteht Vermögensverschiedenheit."

Beide Arten der sozialen Differenzierung gehen nebeneinander her, durchdringen und verschlingen sich. Aber die letztgenannte, ich nenne sie von jetzt an die politische Differenzierung, bildet die Voraussetzung und Bedingung aller ökonomischen Differenzierung, wie ich die erste nennen will. Ökonomische Differenzierung irgend grösseren Umfangs und irgend längerer Dauer hätte sich nicht entwickeln können ohne die Voraussetzung der politischen Differenzierung.

Es werden in der Geschichte offenbar zwei sehr verschiedene Mittel gebraucht, um einer Menschenmasse die ökonomischen Genussgüter zu schaffen. Das eine Mittel ist die Gewalt: Raub, Krieg mit nachfolgender Plünderung oder Unterwerfung zwecks dauernder Aneignung eines Teils der Arbeitsprodukte der Besiegten in den Formen des Tributs, der Steuer, Grundrente etc. Das ist also Bedürfnisbefriedigung durch fremde Arbeit. Daneben findet sich von Anfang an, und je höher in der kulturellen Entwicklung, um so mehr vorwiegend als Voraussetzung der gewaltsamen Aneignung, die Bedürfnisbefriedigung durch die eigene

Arbeit, sei es durch Selbstverbrauch oder durch friedlichen Eintausch fremder Arbeitserzeugnisse gegen Hergabe einer im Wert gleichgeschätzten, äquivalenten Menge eigener Arbeitserzeugnisse. Dort Aneignung nach dem Rechte des Stärkeren ohne Gegenleistung, hier Aneignung nach dem Rechte der Gleichen für gerechte Gegenleistung.

Die beiden Mittel sind offenbar Pol und Antipol und müssen sorgfältigst unterschieden werden; zu dem Zwecke ist eine terminologische Verabredung nötig: ich nenne die gewaltsame Aneignung ohne äquivalente Gegenleistung das politische, — die eigene Arbeit und den äquivalenten Austausch eigener gegen fremde Arbeit das ökonomische Mittel der Bedürfnisbefriedigung.

1. Die politischen Mittel der Bedürfnisbefriedigung.

α) Die primitive Organisation der politischen Mittel. (Krieg und Staat).

Wir kennen das eine politische Mittel bereits aus vielen Andeutungen über die internationalen Beziehungen der verschiedenen menschlichen „Massen", namentlich aus ihren wichtigsten, den durch die Wanderung verursachten, internationalen Beziehungen. Hier ist das politische Mittel: der Krieg!

Aber nicht minder wichtig ist das politische Mittel in den intranationalen Beziehungen einer und derselben menschlichen Masse. Hier trägt es den Namen: der Staat!

Diese entscheidende Erkenntnis verdankt die Wissenschaft namentlich Ludwig Gumplowicz-Graz. Der Staat — das ungefähr ist der Inhalt der neuen Auffassung — ist nicht das Ergebnis eines „Gesellschaftsvertrages" freier gleicher Menschen; noch weniger die Verwirklichung einer „staatenbildenden Idee" oder gar die Schöpfung eines „staatenbildenden Volksgeistes", sondern er ist das „politische Mittel" κατ' ἐξοχήν der intranationalen Beziehungen innerhalb derselben „Gesellschaft", ist das Mittel eines Teiles der

Masse zur Befriedigung ihrer ökonomischen Bedürfnisse auf Kosten eines anderen Teiles derselben Masse.

Und zwar entsteht der Staat, wie ich m. W. zuerst gezeigt habe[1]), indem die internationalen Beziehungen der verschiedenen handelnden Menschenmassen allmählich, durch verschiedene Übergänge, zu intranationalen Beziehungen, und die ehemalig selbständigen „Massen" nunmehr zu Bestandteilen einer grösseren Masse, zu Schichten, Kasten oder Klassen werden: der Staat ist Schöpfung des Krieges!

Der typische Verlauf ist folgender: Reisige, in der Jagd gestählte, waffengeübte, in gemeinsamer Massenbewegung straff organisierte Nomaden überfallen ihre Grenznachbarn, friedliche, waffenentwöhnte, in loser Organisation staatenlos lebende Ackerbauer zuerst in unregelmässigen Raubzügen, bei denen rücksichtslos geplündert, gesengt und gemordet wird. Das ist das erste Stadium der internationalen Beziehungen.

Allmählich wird den Hirten klar, dass dieses Vorgehen nicht das zweckmässigste Mittel der Bedürfnisbefriedigung ist, sintemalen ein totgeschlagener Bauer nicht mehr pflügen, und ein abgehackter Fruchtbaum nicht mehr tragen kann. Sie erkennen als ein zweckmässigeres Mittel, den Bauer leben und den Baum stehen zu lassen. Sie erscheinen daher fortan in regelmässigen Zwischenräumen nach der Ernte, morden und sengen nur noch so viel, wie erforderlich, um den nötigen Respekt zu erhalten und etwaigen Widerstand niederzuschlagen, und nehmen nicht mehr die sämtlichen Arbeitserzeugnisse der Bauernschaften, sondern lassen ihnen Saatgut und notwendige Lebensmittel bis zur nächsten Ernte und nächsten Schatzung. Gleicht der Hirte im ersten Stadium dem Bären, der einen Bienenstock zerstört, indem er ihn plündert, so nähert er sich im zweiten dem Imker, der seinen Stock pfleglich behandelt, um „das Volk" in seinem Bestande nicht zu gefährden. Wir kennen solche internationale Be-

[1]) Der soziologische Pessimismus. N. Fr. Pr. 1901.

ziehungen zwischen Nomaden und Ackerbauern aus der Sahara, wo der hackbauende Neger die Rolle der Bienen, die hellfarbigen Fulbe berberischer Rasse den Imker agieren.

Schon in diesem Stadium entsteht eine Art von Schutzverhältnis zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten. Der Imker lässt natürlich den Bären nicht an „seinen" Stock, der Hirtenstamm verteidigt „seine" Bauern nach Kräften gegen andere Hirtenstämme, die Lust haben möchten, ihm durch „unlauteren Wettbewerb" das Geschäft zu verderben.

Das dritte Stadium ist das der Zahlung von Tribut oder Schutzgeldern, die den Herren in ihre Zeltlager gesendet werden. Beide Teile haben nur Vorteile von dem Arrangement, die Bauern, weil sie den kleinen Unregelmässigkeiten entgehen, die früher mit der Einziehung des Tributes durch die gesamte Hand unvermeidlich verbunden waren: einige niedergebrannte Hütten, ein paar Totschläge und Schändungen und sehr viel rossezerstampfte Felder. Die Hirten aber können sich der ihnen zugetragenen Güter erfreuen, ohne sich bemühen zu müssen; sie ersparen die „Geschäftsunkosten" oder können das „Geschäft erweitern", indem sie ihre freigewordene „Arbeitszeit" und „Arbeitskraft" auf die Unterwerfung neuer Ackerervölker verwenden.

Das vierte Stadium endlich verwandelt die internationalen in intranationale Beziehungen, wenigstens unter räumlichem Gesichtspunkte. Die Hirten setzen sich zwischen die Ackerbauer, aus irgend einem Grunde, sei es, weil ihnen ihre Heimat zu eng geworden ist, sei es, weil stärkere Stämme sie aus der Steppe gedrängt haben, sei es, weil sie die Aufgabe des Schutzes ihrer Tributpflichtigen gegen andere Hirten auf diese Weise am besten erfüllen können, oder schliesslich, weil sie ihre Tributpflichtigen überwachen wollen, um die Organisation eines Aufstandes zu verhüten. Sie lassen aber den Unterworfenen ihre alte Verfassung, ihre Religion und Sprache und verlangen nichts als Zahlung des Tributs. Solche Fälle kennen wir z. B. in Arabien.

Das letzte Stadium ist die Ausgestaltung des „Staates" im eigentlichen Sinne, d. h. Ausbildung einer gemeinsamen Verfassung, eines Staatsrechtes, einer Staatsreligion, die sämtlich den ausgesprochenen Zweck haben, den Bezug des Tributes (jetzt zur Steuer und Grundrente geworden) zu gewährleisten, aber andererseits das Steuersubstrat, Land und Leute, mindestens in seinem Bestande zu erhalten. Hier ist die ursprünglich internationale Beziehung endlich in jedem Sinne eine intranationale geworden: denn unter dieser Verfassung verschmelzen die beiden stammverschiedenen Gruppen zur Nation, zum Volke eines Staates.

Zwischen viertem und letztem Stadium kann es noch Zwischenglieder geben: so lebten die siegreichen Inka gemeinsam in der Hauptstadt als im wesentlichen kommunistische Adelsgenossenschaft von den Tributen der eroberten Stämme, die unter ihren angestammten Fürsten, in ihrer alten Verfassung und Religion weiter lebten wie vor der Unterwerfung. Also viertes Stadium! Aber in innere Streitigkeiten der Stämme oder gar in Streitigkeiten zwischen den Stämmen griffen die Inka schlichtend und richtend hinein, hatten auch für den Zweck eine Beamtenhierarchie unter dem Befehle des Königs organisiert. Das weist schon auf das fünfte Stadium und zeigt auch an, aus welchen Gründen der „Klassenfürsorge" das vierte Stadium den Hirten selbst als auf die Dauer unhaltbar erscheinen musste: alle innere Reibung schwächt augenscheinlich die Steuerkraft der Steuerpflichtigen: und das darf nicht geduldet werden.

Bei anderen Staatsbildungen sind einzelne Zwischenstufen ausgefallen, zuweilen sprang die Entwickelung ohne Uebergang vom ersten bis zum letzten, sodass aus den Räubern von gestern der Adel von heute wurde. Beispiele: Meder, Ostgothen, Franken in Gallien, Normannen in Süditalien.

Aber, wo immer ein Staat entstanden ist, da entstand er als politisches Mittel einer Menschengruppe zur geregelten Befriedigung ihrer ökonomischen Bedürfnisse mittels Aneignung von Arbeitserzeugnissen anderer Menschengruppen ohne äquivalente Gegenleistung. Das ist eine durchaus allgemeine Thatsache, eine Regel ohne irgend eine Ausnahme, wie z. B. Friedrich Ratzel feststellt. Die geschilderte Entstehung des Staates ist nicht ein Typus, sondern der Typus schlechtweg.

Betrachten wir einen solchen Staat, so finden wir ein bestimmtes Spiel der Kräfte. Einerseits haben wir einen polaren Gegensatz in dem besonderen ökonomischen Bedürfnis der beiden Gruppen. Das Interesse der ausbeutenden

Gruppe geht dahin, das bestehende, ihr günstige Recht, das sie einseitig auferlegt hat, zu erhalten: sie ist „konservativ". Das Interesse der ausgebeuteten Gruppe geht im Gegenteil dahin, das bestehende Recht aufzuheben und durch das Recht der Gleichheit aller Mitglieder des „Volkes" zu ersetzen: sie ist „liberal" und „revolutionär".

Hier steckt die Wurzel aller Klassen- und Parteienpsychologie. Kraft der oben dargestellten Selbsttäuschung beruft sich jede Gruppe auf Vernunft und Sittlichkeit, um ihre Handlungen zu rechtfertigen. Die herrschende Gruppe kommt überall schnell zu der Überzeugung, dass sie selbst besseren Blutes, besserer Rasse ist als die unterworfene; dass diese, störrisch, tückisch, träg und feig, ganz unfähig ist, sich selbst zu regieren und zu verteidigen; dass jede Auflehnung gegen ihre Herrschaft dem göttlichen Willen und dem göttlichen Sittengesetz zuwiderlaufe. Sie verbindet sich daher überall mit der Priesterschaft, die diese Religion zu verkünden hat, die das „Tabu" auf das Recht des Staates und den Besitzstand der herrschenden Gruppe legt, wofür sie einen Anteil an deren Rechten und Genussgütern erhält. So entsteht die charakteristische Psychologie jeder Herrenklasse: Rassenstolz, Verachtung der arbeitenden Unterschicht, überzeugte oder wenigstens äusserlich dokumentierte Frömmigkeit. Dazu tritt eine Neigung zum Verschwenden, die sich edler als Freigebigkeit darstellen kann: sehr begreiflich bei dem, der nicht weiss, „wie Arbeit schmeckt", und als schönster Zug die persönliche todverachtende Tapferkeit, erzeugt durch die Notwendigkeit einer Minderheit, jeden Augenblick ihre Rechte mit der Waffe zu verteidigen, und begünstigt durch die Befreiung von aller Arbeit, die den Körper in Jagd, Fehde und Sport auszubilden gestattet.

Umgekehrt ist die unterworfene Gruppe natürlich „liberal". Sie hält den Rassen- und Adelsstolz für eine Anmassung, sich selbst für mindestens so guter Rasse und guten Blutes, die Arbeit für die Quelle aller Ehre und allen Glücks, ist häufig skeptisch gegenüber der Religion, die sie

mit ihren Ausbeutern verbunden sieht, und ist bei einiger intellektueller Entwickelung ebenso fest, wie der Adel vom Gegenteil, davon überzeugt, dass die Privilegien der herrschenden Gruppe gegen Recht und Vernunft verstossen. Ihr steht es ausserhalb jeden Zweifels, dass nur die Demokratie das Glück der Völker gewährleistet, und dass nur sie mit dem göttlichen Rechte, oder wenn sie diesen Anklang an die Religion vermeiden will, mit dem „Naturrechte" vereinbar ist.

Unter diesem Widerstreite der Interessen müsste der junge Staat alsbald auseinander fallen (oder vielmehr, er könnte gar nicht erst zur Bildung gelangen, da die Ausgebeuteten nur durch nackte Gewalt in ihrer Abhängigkeit gehalten werden könnten, sodass das vierte Stadium nie überschritten werden würde), wenn dieser Gegensatz nicht durch starke Gemeinsamkeiten der beiderseitigen Gruppeninteressen gemildert, unter Umständen sogar überkompensiert würde.

Wir kennen dies Gemeininteresse bereits. Es beruht darin, dass die herrschende Gruppe im Interesse der dauernden und reichlichen Versorgung mit ökonomischen Gütern das stärkste eigene „Fürsorgebedürfnis" hat, die beherrschte Gruppe mindestens in ihrem Bestande, „prästationsfähig", zu erhalten. Zu dem Zwecke schützt sie sie nach aussen gegen andere Ausbeuter: die militärische Aufgabe des Staates; und nach innen gegen die Übergriffe ihrer eigenen Mitglieder durch die „Satzung" eines beide Teile bindenden Rechtes: der Staat als Rechtsstaat!

Dies gemeinsame Bedürfnis der Verteidigung und des Rechtsschutzes ist in der Regel stark genug, um die zentrifugale Kraft des Gegensatzes zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten aufzuheben. Und dieses gemeinsame Bedürfnis macht die beiden, ursprünglich nur mechanisch in und gegen einander gepressten, häufig stamm- und sprachfremden, Massen nun zu einer organischen, „historischen" Masse mit einer gemeinsamen Massenpsychologie, für die die oben für jede

menschliche Masse entwickelten Bewegungsgesetze natürlich volle Geltung haben.

Dieser „primitive Staat", wie wir ihn nennen wollen, macht fortan eine ganz gesetzmässige Entwickelung durch, deren Hauptzüge durch alles Arabeskenwerk der individualen — wenn das Wort hier gestattet ist — Schicksale deutlich zu erkennen sind. Die Ursachen der Bewegung sind auch hier Massenbedürfnisse, und sie bedienen sich sowohl der politischen wie der ökonomischen Mittel. Die Geschichtsdarstellung einer bestimmten Epoche wird daher genötigt sein, das zeitliche und räumliche Nebeneinander aufzuweisen, zu betrachten, wie das ökonomische und das politische Mittel sich wechselseitig beeinflussen, wie sich „Staat" und „Wirtschaft" gegenseitig beeinflussen, verschlingen, durchdringen, sich fördern und lähmen. Dazu bedarf es aber als der unumgänglichen Voraussetzung einer isolierenden Vorarbeit, die die verschlungenen Fäden auseinanderwirrt, jede einzelne Komponente für sich allein betrachtet und so dasjenige feststellt, was die marxistischen Hegelianer die „innere Dialektik" jedes der beiden geschichtlichen „Mittel" nennen würden.

β) Die Entfaltung des politischen Mittels.

(Das Feudalwesen).

Die Staaten werden erhalten durch das gleiche Prinzip, durch das sie geschaffen wurden. Der primitive Staat wurde geschaffen durch den Krieg: er kann nur erhalten werden durch den Krieg.

Das ökonomische Bedürfnis hat keine Grenzen, kann niemals voll befriedigt werden, der Reiche ist sich niemals reich genug. So lange die herrschende Moral die des Faustrechtes ist, nach deren Codex jeder — ausserhalb des „Friedenskreises" seiner Gruppe — jedem nehmen darf, was er mag, wenn er kann: so lange muss Krieg aller gegen alle bestehen. Und diese Moral des Faustrechtes ist in primitiven Gruppen wie bekannt die allein herrschende.

Der „Adel“ — so werden wir von jetzt an die siegreiche Gruppe des primitiven Staates nennen, empfindet ein starkes „Bedürfnis“ nach den Arbeiterzeugnissen der benachbarten, noch nicht unterworfenen Ackerbauer. Dieses negative „Bedürfnis“ eines Mangels wird noch verstärkt durch das in gleicher Richtung wirkende „positive“ Bedürfnis einer kräftigen, im Übermass ernährten, arbeitsfreien Masse, eine „innere Schwüle“ zu entladen, d. h. durch die „unruhige“ (das Wort deckt den Begriff vortrefflich) Thatenbegier und Kampflust. Der Krieg ist dem Adel nicht nur politisches Mittel, sondern auch Selbstzweck, nämlich Sport!

So greift der Krieg über die Grenzen, unterwirft Bezirk nach Bezirk der lose organisierten Ackerbauer, erweitert den Staat — bis seine „Interessensphäre“ mit der eines anderen Staates gleicher Bildung zusammenstösst. Jetzt wird aus dem kriegerischen Raubzuge zum ersten Male ein wirklicher Krieg im engeren Sinne, da jetzt zum ersten Male gleich organisierte Massen gegeneinander branden; das Endziel des Kampfes bleiben immer Tribut, Beute, Steuer, Grundrente: aber der Kampf geht nicht mehr zwischen der Gruppe, die ausbeuten will, und derjenigen, die ausgebeutet werden soll, sondern zwischen zwei ausbeutenden Gruppen um die gesamte Beute, eine sehr wichtige neue Erscheinung der internationalen Beziehungen, die sich auf höherer Stufe in den intranationalen Beziehungen immer wieder reproduziert.

Das Ergebnis des Zusammenstosses ist immer das gleiche: Entstehung eines Staates von grösserem Umfang und grösserer Bevölkerung, indem der eine der beiden um die „Hegemonie“, das „Prinzipat“, kämpfenden Staaten den anderen angliedert. Welcher von beiden den anderen, das ist für die Hauptlinien der Entwickelung gleichgültig, und darum — ich verweise auf die oben gegebenen Ausführungen über den Fehlschluss dynastischer Geschichtsauffassung — liegt für die wissenschaftliche Geschichtsauffassung kein Grund vor, den siegreichen Führer als Heros zu verehren; wohl aber für die Zeit- und Volksgenossen!

Denn für sie handelt es sich darum, wer Hammer und wer Ambos spielen soll in diesem weltgeschichtlichen Schweissungsprozess. Am stärksten ist der „Adel" an dem Ausgange interessiert: für ihn handelt es sich nicht nur um ein Mehr oder Minder an wirtschaftlichen Genussgütern, sondern meistens um seine gesamte Existenz.

Denn häufig wird die besiegte Adelsklasse ausgerottet (bayrischer und schwäbischer Volksadel durch die Franken); ebenso häufig zu einer Klasse minderen Rechtes herabgedrückt, entweder zu einer Mittelklasse, die noch einige Reste der alten Tributrechte behält (römische Possessoren in den Völkerwanderungsstaaten, angelsächsischer Adel nach der normannischen Eroberung Englands) oder ganz ins Proletariat herabgedrückt. Nur selten wird er als vollberechtigt rezipiert, von den siegreichen Adelsgruppen ins Konnubium aufgenommen, sozusagen adoptiert (sächsischer Adel im Karolingerreich, einzelne tuskische und latinische Familien in Rom, einige wendische Dynasten in Brandenburg, der slavische Adel in Mecklenburg und Pommern).

Wie das im einzelnen ausläuft, ist nichts als eine Frage der relativen politischen Macht, denn es handelt sich um Festsetzung von Rechten, und jedes Recht im Staate ist „die jedesmalige Grenze der erkämpften Machtsphäre" (Gumplowicz). Je gleicher die aufeinanderprallenden Kräfte, umso gleichmässiger verteilen sich die Rechte im Friedensschluss, je ungleicher die Kräfte, um so bitterer büsst der Überwundene: vae victis!

Die „Plebs", wie fortan die unterworfene Gruppe genannt sein mag, ist an dem letzten Ausgang des Kampfes der beiden Adelsklassen nicht interessiert; denn es ist ihr sehr gleichgültig, an welchen Grundherrn oder König sie Rente und Steuern bezahlt, namentlich wenn der Kampf zwischen rassen-, sprach- und etwa noch religionsverwandten Gruppen spielt. Wohl aber ist die Plebs sehr lebhaft interessiert an dem Verlaufe des Krieges. Denn der wird auf ihrem Rücken ausgefochten. Jede Adelsklasse hat das lebhafteste Interesse, die andere „bis zur Weisse zur Ader zu lassen", um ihre Kampfkraft zu schwächen. Diese Kraft wurzelt in dem Steuerrecht auf die Arbeitserzeugnisse der Plebs: folglich gebietet die Logik der Dinge, diese Wurzel auszurotten, die Steuerfähigkeit der Plebs zu zerstören. Daher die furchtbare Zerstörungswut der Kriege in dieser

Epoche, das Niederbrennen der Hütten, das Niederstampfen der Kornfelder, die Zerstörung der Weinstöcke und Fruchtbäume, das Niedermetzeln der Herden und der Menschen selbst, soweit sie nicht als Sklaven fortgeführt werden können. Darum hat die Plebs ein ungeheuer starkes Interesse daran, den Krieg auf das Gebiet der Nachbarn zu verpflanzen; das „Gemeininteresse" ist stark genug, um den Gegensatz der Sonderinteressen zu überwinden, und so lässt sich die Plebs willig vom Adel in den Krieg führen, um das Vaterland zu verteidigen, obgleich der Löwenanteil an der Beute dem Adel zufällt.

Auf diese Weise wächst also der primitive Staat, oder vielmehr, um die Spencer'sche Weltformel anzuwenden, eine Anzahl von primitiven Staaten, „integrieren" sich zu einem grösseren Aggregat. Und im gleichen Schritt damit schreitet die „Differenzierung" voran. Dass die ursprüngliche Gliederung in zwei Gruppen sich weiter untergliedern kann und häufig wirklich untergliedert in mehr Gruppen, je nachdem die relative Macht der kämpfenden Teile über ihr künftiges Recht entschied, haben wir bereits gesehen. Das ist aber nicht die einzige Kraft noch der einzige Grund der Differenzierung.

Je grösser das Staatsgebiet wird, umso weniger ist es möglich, es zentralistisch, von einem Punkte aus, zu verwalten, so lange Nachrichten- und Transportwesen so gut wie ganz unentwickelt sind. Die Tendenz zur Zentralisation durch den Krieg führt, als These, zu ihrer Antithese, der Dezentralisation in ihrer Verwaltung. Mitglieder der herrschenden Gruppe werden in den Provinzen als Satrapen, Prokonsuln, Grafen, Herzöge, Governadoren etc. mit der Vertretung der Gruppeninteressen betraut. So lange mangels einer Geldwirtschaft ein geordnetes fiskalisches System nicht möglich ist, müssen diese Beamten mit ihrem Gehalt und Etat auf das Steuersubstrat, Land und Leute, angewiesen werden: sie ziehen sich ihr persönliches Deputat von den allgemeinen Staatseinnahmen ab, disponieren selbständig über einen anderen Teil für die Zwecke der Wehrkraft, des Rechts-

schutzes, der Kirche und der Wohlfahrtspolizei, soweit sie im Keime vorhanden ist, (Strassen- und Märktewesen etc.), und liefern den Rest ab.

So beherrschen sie — der Himmel ist hoch und der Zar weit — ihren Amtsbezirk mit sehr grosser Selbständigkeit, und es kann nicht ausbleiben, dass sich in ihnen ein wirtschaftliches Bedürfnis entwickelt, das dem der Gesamtheit immer stärker entgegenläuft. Der an der Ostgrenze regierende Machthaber ist wenig geneigt, seinen Kriegsschatz, seine Garde und seine Bauerntruppen an die Bekämpfung eines Feindes zu setzen, der die ferne Westgrenze bedroht. Er hat das Bedürfnis, das Steueraufkommen seines Bezirkes für sich und die Erhöhung seiner Macht zu verwenden, statt es für Gruppengenossen und andere Bezirke herzugeben; er hat schliesslich das stärkste Interesse, eine höhere Macht zu zerstören, die sich in die politischen Beziehungen zwischen ihm und seinen Unterthanen mischt, als Appellationsinstanz ihnen den Rücken steift, ihn auf Schritt und Tritt beengt, ja in seiner Existenz bedroht. Denn natürlich kennt die regierende Klique im Zentrum die Gefahren des Satrapenwesens ebenso genau und ist ängstlich bemüht, die lokalen Machthaber nicht zu gross werden zu lassen. So verwandelt sich die Tendenz zur administrativen Dezentralisation in die bewusste Tendenz zur politischen Dezentralisation: im Gebäude des Einheitsstaates entstehen Risse. Zuletzt zerfällt er in eine Reihe von Kleinstaaten, die vielleicht noch durch eine, fast nur noch formelle, ohnmächtige Zentralinstanz zusammengehalten werden, die aber dessenungeachtet miteinander in unaufhörlichem Kampfe liegen. Von dem ersten Stadium des Krieges aller gegen alle unterscheidet sich das jetzige nur dadurch, dass inzwischen die politische Differenzierung und die ökonomische Differenzierung, die uns sofort beschäftigen wird, mehr Gruppen mit eigenen Interessen erschaffen haben, die auf die Masse in der Richtung ihres Bedürfnisses wirken und das Spiel der Kräfte in einer anderen Diagonale vereinen.

Jedoch sind die geschilderten politischen Kräfte (Krieg und Verwaltung) nicht die einzigen, die die Differenzierung vollziehen. Es bestehen noch innerhalb der herrschenden Gruppe selbst urwüchsige Verschiedenheiten, die Sonderinteressen, zentrifugale Tendenzen erzeugen. Auf diese urwüchsigen Verschiedenheiten war bisher keine Rücksicht zu nehmen, da sie für die bisher geschilderte Seite der Entwickelung ohne Einfluss waren: jetzt ist es Zeit, sie in Rechnung zu stellen.

Der erobernde Hirtenstamm ist keine einheitliche Masse mehr, wenn er zur Staatsbildung schreitet. Er ist mindestens schon, und zwar durch das politische Mittel des Krieges, in zwei „Klassen", d. h. Bevölkerungsteile verschiedenen Vermögens und Rechtes, geschieden, in Freie und Sklaven. Diese letztgenannten sind anfangs nur Kriegsgefangene, die von der Hirtenstufe an nicht mehr geschlachtet, aber auch nicht mehr als gleichberechtigte Genossen adoptiert werden, wie noch auf der Jägerstufe; und zwar, weil sie erst hier zu einem Mittel der wirtschaftlichen Bedürfnisbefriedigung werden, da allein ihre Arbeitskraft es dem Sieger erlaubt, grössere Herden zusammenzuhalten und gegen menschliche und tierische Feinde zu hüten.

Aus dieser Zweiteilung entwickelt sich sehr bald regelmässig eine Dreiteilung. Der grosse Herden- und Sklavenbesitzer heimst die Beute an neuen Herden und neuen Weideknechten allein ein, wenn er auf eigene Faust mit seinem Clan, seinen freien Verwandten und bewaffneten Knechten, auf Raub und Fehde auszieht; und er heimst einen grösseren Teil ein, wenn er als Feldherr mit seiner Garde, seinem „Gefolge", an der Spitze des ganzen Stammes siegte. So akkumuliert sich das Vermögen der Nomadenführer; sie werden zu Fürsten, „Fürsten der Stammhäuser", wie die Bibel sie nennt. Unterstützt wird dieser Ausleseprozess durch den Missbrauch des religiösen Bedürfnisses der Masse als eines politischen Mittels: der „Patriarch", der väterliche Opferpriester, versteht es überall, das seiner Verwaltung

anvertraute Stammesvermögen unmerklich in sein Privatvermögen zu verwandeln.

Diese Akkumulation drückt zuweilen schon nach unten auf die kleineren, ärmeren Gemeinfreien durch. Sie sinken ab und zu in eine geminderte Freiheit, in „Clientel" zur Dienstpflicht, herab, namentlich nach Unglücksfällen (Krieg, Seuchen, Dürre, Schneestürmen etc.), die mit ihrer kleinen Herde ihre Existenzgrundlage vernichteten. Dann müssen sie von dem Patriarchen, dem Stammfürsten oder dem einfachen „Reichen" Vieh auf Darlehn nehmen, ein fee-od, ein Vieh-Eigen: den Embryo aller „feodalen" Beziehungen; denn der Entleiher wird für immer oder bis zur Abzahlung, die meist mit schweren Wucherzinsen zu erfolgen hat, ein abhängiger treueverpflichteter „Mann" des Darleihers. Solche Verhältnisse wurden kaum als sehr drückend empfunden, da sogar die volle Sklaverei im Hirtenstamme eine keineswegs harte ist, noch auch dort sein kann, wo die Bewegungsfreiheit der Weidesklaven so gross ist. Die Sklaverei zeigt ihr schlimmes Wesen erst in der Geldwirtschaft, bei der kapitalistischen Ausbeutung der Unfreien für einen zahlungskräftigen Markt.

Immerhin hält im Hirtenstamm die gemeinfreie Masse in der Regel noch das Heft in der Hand. Und so bildet der primitive Staat mindestens dort, wo der ganze Stamm als Eroberer auftrat, anfangs eine Art aristokratischer Demokratie, aus der sich einige reiche Geschlechtshäupter ein wenig herausheben, ohne eine ausschlaggebende politische Macht entfalten zu können. Sie sind zu den Heerführer- und Priesterstellen ceteris paribus prädestiniert, zu den ersteren ihrer kriegerischen Erfahrung und ihrer unentbehrlichen Gefolge halber, zu den letzteren durch ihren Reichtum (Opfer): aber sie stehen als Beamte unter scharfer und wirksamer Kontrolle der vollfreien Heeres- und Ratsversammlung, der sie z. B. mit dem Leben für die Gunst der Götter haften, deren Dienst ihnen anvertraut ist: noch in historischer Zeit wurden von germanischen Völkerschaften „Borkenkönige"

geopfert, unter deren Herrschaft das Volk Baumrinde hatte essen müssen, weil Misswachs und Viehsterben herrschten. So stehen die kleinen Gaukönige der primitiven Staaten. Die polnische Szlachta im 10. Jahrhundert giebt ein ungefähres Bild solcher adeligen Demokratie. Unter ihr, rechtlos, unpolitische Wesen, schmachtet die Plebs.

Ein wenig anders verläuft die Entwickelung da, wo ein vornehmer Edeling mit seinem Gefolge auf eigene Faust, ohne Gewähr des Stammes, hinauszieht und sich auf fremdem Lande festsetzt, wie Chlodwig in Gallien. Hier ist die Monarchie von vornherein viel fester errichtet, viel weniger konstitutionell beschränkt.

Die Bildung des „Staates" wird Ursache einer viel stärkeren und folgenschwereren inneren Differenzierung der herrschenden Gruppe, als zuvor möglich war. Der Stamm mag die neugewonnene Beute, Acker, Land und Leute, sogar gerecht teilen, jedem Krieger so und so viel Bauern: dennoch entsteht sofort eine ungemein bedeutende Grundbesitzverschiedenheit, denn dem Fürsten wird soviel Ackerland angewiesen, wie er für seine — eigentumsunfähigen — Weidesklaven braucht, die er mit in den neuen Zustand inferierte. Da ein Begriff vom Werte des Bodens angesichts der ungeheuren noch nicht umbrochenen Fläche nicht existieren kann, geschieht diese Zuweisung oder Okkupation ohne jeden Hintergedanken.

Fortan haben wir drei Hauptklassen zu unterscheiden: den Grossgrund- und Grossherdenbesitzer, den Edeling oder Fürsten des Gaus, mit zahlreichen zinspflichtigen Bauern und persönlichen Dienern und Kriegern; zweitens die Gemeinfreien mit kleinem Grundbesitz und wenigen Ackerknechten, und zuletzt diese selbst, die in mehrere Klassen zerfallen können, wenn die miteingebrachten Weidesklaven ein anderes Recht erhalten als die unterworfenen Ackerbauer, die wir als „Hörige" bezeichnen wollen. Aber diese Unterteilung ist für den grossen Gesamtverlauf ohne Belang.

Dieser zeigt folgende Hauptzüge: Aufstieg der grossen Grundbesitzer und der Plebs, Niedergang der Zentralgewalt und der Gemeinfreien.

Die grossen Grundbesitzer, seien es nun die reichen Herdenbesitzer der ersten staatsbildenden Okkupation, oder seien es ihre Nachfolger im Besitz, die adeligen Beamten aus der siegreichen Gruppe des durch den Krieg zusammengeschweissten Einheitsstaates, dehnen ihre lokale Macht durch das politische Mittel mehr und mehr aus. Sie lassen durch ihre Sklaven und Hörigen im noch nicht okkupierten Lande roden; ihr vermehrtes Einkommen ermöglicht ihnen, ihr persönliches „Gefolge", ihre Garde, zu verstärken: mit ihr unternehmen sie immer weiter spannende Raub- und Eroberungszüge über die Grenzen und wohl auch in die Interessensphären benachbarter Beamten des gleichen Staatswesens, gewinnen neues Land zur Besiedelung mit abhängigen, zins- und heerdienstpflichtigen Männern, neue Mittel zur Verstärkung ihrer militärischen Hausmacht. So werden sie immer stärker und stärker.

Im gleichen Masse wird die Zentralgewalt schwächer. Ihr entgleiten die Provinzen, die sich nun als selbständige Mächte neben ihr und gegen sie behaupten. Um in den Nöten der auswärtigen Verwickelungen, die kraft des inneren Bewegungsgesetzes des politischen Mittels nicht aufhören können, die Hilfe der lokalen Machthaber zu gewinnen, muss die Zentralgewalt die Zukunft für die Gegenwart verkaufen. Sie sieht sich gezwungen, die faktische Gewalt der lokalen Machthaber formell-rechtlich anzuerkennen, indem sie ihnen, eines nach dem andern, die staatlichen Hoheitsrechte abtritt, Die wichtigsten sind die Erblichkeit des Lehens, die Gerichtsbarkeit und die staatlichen Regalien, hier vor allem die Verfügung über das noch unbebaute Land, das nach gleichmässigem Volksrecht überall dem Stamme als Gesamtheit gehört, dessen Verteilung dem Patriarchen, dem Geschlechtshaupte, dem Kuni, zusteht.

Von diesem Augenblicke an sind die gemeinfreien Bauernschaften geliefert. Ihre Macht war schon ohnehin durch den Wechsel des Berufs geschwächt: aus dem kampffrohen Hirtenkrieger war der waffenentwöhnte Bauer ge-

worden, während der Gaufürst seine politische Macht, sein Einkommen und seine Garde fortwährend verstärkte. Schon stand die Wage der Macht gleich: der Verzicht der Zentralgewalt auf ihre Rechte lässt die Schale der Gemeinfreiheit emporschnellen. Schon die Übertragung der Gerichtshoheit (Immunität) an den Territorialfürsten, der Verlust der Appellation an die Zentralgewalt, war ein nicht zu verwindender Schlag: er gab der Gewalt die Würde des Rechtes, deckte sie mit dem Tabu der Superstition. Aber noch viel vernichtender wirkte der Verlust der noch freien Ländereien. Der Machthaber sperrt sie fortan gegen die freie Siedelung ab, erschliesst sie nur solchen Siedelungswilligen, die entweder schon seine Hörigen sind oder sich bereit erklären, es zu werden. Jetzt, nach dieser mit einem Schlage erfolgten ungeheuren Vermehrung des fürstlichen Grossgrundeigentums, das alles noch freie Land usurpiert, hat es erst den Umfang erreicht, in dem es die ökonomische Differenzierung entscheidend zu beeinflussen vermag.

Bisher hat der Zugang zu freiem Lande die ökonomische und soziale Gleichheit den Gemeinfreien aufrecht erhalten. Wenn ein Bauer zwölf Söhne hatte, so übernahm der Älteste die väterliche Hufe, und die elf anderen rodeten sich neue Hufen in der Gemeinen Mark. Das ist fortan unmöglich, denn die Mark ist gesperrt. Der Besitz von Bauernfamilien mit zahlreichen Kindern zersplittert, der anderer akkumuliert sich durch glückliche Heiraten und geschickte Darlehen, kann auch mit den gemieteten Kräften der durch die Bodenzersplitterung verarmten Dörfler fortan mit Erfolg bebaut werden: und so entsteht eine Dorfaristokratie auf der einen, ein Dorfproletariat auf der anderen Seite. Und das geschieht nicht, wie die „ökonomistische Geschichtsauffassung“ es regelmässig darstellt, weil das Land „voll besetzt“, d. h. von so vielen Menschen besiedelt war, als es dem Stande der Technik entsprechend ernähren konnte, sondern, weil es durch das politische Mittel gesperrt war!

Damit ist der Ruin der Gemeinfreiheit entschieden.

Absolut geschwächt durch Verlust ihrer Wehrkraft, relativ geschwächt im Vergleich zu der täglich wachsenden militärischen und moralischen Macht des zum höchsten Richter aufgestiegenen, zu ihrem erblichen Fürsten gewordenen Grossgrundherrn, werden sie nun auch noch durch die Spaltung in mehrere Vermögensklassen mit verschiedenen, gegen einander streitenden Interessen gelähmt. Die Folge ist ihr unaufhaltsames Versinken in die Hörigkeit, in die sie teils freiwillig eintreten, um Land zu erhalten, teils halb gezwungen, um den Chikanen des Gerichtsherrn zu entgehen oder in den ewigen Fehden einen Schutz zu haben, teils gepresst durch brutale Gewalt und Missbrauch der Gesetze. Der ewige Kriegsdienst im dynastischen Interesse, zu dem sie jetzt gezwungen werden, während sie vorher nur im Verteidigungskriege aufgeboten werden durften, legt durch den wirtschaftlichen Verfall den noch aufrechten Rest so gut wie ganz nieder, und das allerletzte thut dann die Usurpation der Gemeindemarken durch den zum Obermärker emporgestiegenen Grundherrn, der das Rückgrat aller Bauernwirtschaft, die Viehzucht, durch Beschränkung der Weiderechte zerbricht

Wenn ich mich hier der Ausdrücke des deutschen Wirtschaftslebens bediene, so will ich durchaus so verstanden werden, dass ich ganz allgemeine menschliche Geschichte skizziere. Nicht nur in Europa, nein auch in Indien, Java, Japan ist der Prozess in den Hauptzügen völlig gleich verlaufen.

Während die Freienschaft auf diese Weise sinkt, steigt die alte Plebs ebenmässig empor. Denn in demselben Masse, wie das wirtschaftlich-politische Interesse des Fürsten sich gegen seine eigenen kleineren Stammesgenossen wendet, in demselben Masse identifiziert es sich mit dem seiner unmittelbaren Unterthanen. Sie sind seine politische Macht; ihre Arbeit schafft ihm die Mittel, seine Garde zu unterhalten, ihre Arme schwingen seine Schwerter. Aber nicht nur ihr Gedeihen ist seine Macht, sondern auch seine Macht ist ihr Gedeihen. Die Interessengemeinschaft ist reziprok: denn nur, wenn ihr „Herr" emporsteigt, können sie mitemporsteigen, sein Fall ist ihr Fall.

Das gilt schon von den unfreien Ackerbauern, über die der Herr seine schützende Hand hält, aber vor allem von den unfreien Kriegern seines Gefolges. Sie haben als Unfreie keine eigene „Ehre", nehmen nur an der Ehre des Herrn teil. Ihr Hass gegen die hochmütigen Gemeinfreien ist echt und gründlich, die ihnen Verkehr, Gemeinsamkeit des Gerichts und Konnubium versagen. Schon deshalb folgen sie dem Fürsten mit Begeisterung in den Kampf gegen die Bauern. Aber dieser Hass ist noch mehr als bloss das „Ressentiment" des sozialen Pariah: er ist der Ausdruck eines tiefen Interessengegensatzes. Die Plebs kann nur empor, wenn die Gemeinfreiheit zertrümmert wird, sie muss sie zerstören. Und daher die unzerbrechliche Interessengemeinschaft mit dem Fürsten, der allein das Zerstörungswerk vollbringen kann.

Das ist die Interessenwurzel der sagenverklärten „Gefolgentreue", die darum übrigens nichts an ihrer menschlichen Schönheit verliert, wie überhaupt nichts thörichter sein kann, als die Verwechselung des historischen „Materialismus", wenn das gebräuchliche Wort hier einmal gestattet ist, mit dem Cynismus. Die Rose ist doch herrlich, wenn auch ihre Wurzel in den Kot taucht!

Der Fürst selbst weiss die Interessengemeinschaft mit den kräftigen Repräsentanten der Plebs überall zu würdigen. Als seine Geschöpfe sind sie ihm sicherer als die eigenen Gruppengenossen, die durch ihren Stolz lästig und durch rechtliche Ansprüche auf Gleichheit, sowie durch ihre Familienbeziehungen gefährlich sind. Darum steigt überall der Freigelassene am Fürstenhofe über den Freien, der Ministerial über den Edeling. Und so tritt an Stelle des alten Volksadels der siegreichen ethnischen Gruppe ein neuer, ethnisch gemischter Hofadel, in den der Volksadel zum kleinen Teil eingeht, während der grössere Teil in den Kriegen der Feudalepoche zu grunde geht, oder — die kleinen Gemeinfreien — in die Plebs hinabsinkt. Der sogenannte Uradel Deutschlands ist z. B. ein Gemenge von Germanen,

Kelten, Romanen und „Mestizen des Rassenchaos“ (Chamberlain), die am Karolingerhofe in die Höhe kamen; der deutsche Schwertadel zum grossen Teile Abkömmling unfreier Ministerialen, die von den meist aus dem Uradel entstandenen Territorialfürsten beamtet waren. Und so überall!

Geht schon so durch die politische und die in ihrem Rahmen sich abspielende ökonomische Differenzierung die primitive Klassenscheidung nach ethnischen Merkmalen allmählich ganz verloren, so thut die biologische Vermischung der beiden ursprünglichen Gruppen den Rest. Die Herren erzeugen mit den Frauen der Unterworfenen Bastarde, die teils in die Herrenklasse rezipiert werden, teils als kriegerisch-revolutionäre Elemente die Widerstandskraft der Plebs stärken, ein Gesichtspunkt, auf den schon Graf Gobineau nachdrücklich hingewiesen hat.

Das Schlussergebnis ist eine völlige Verwischung des alten Gruppengegensatzes und die Ausbildung neuer Gegensätze. Die Oberschichten, d. h. die sozial und wirtschaftlich Privilegierten werden jetzt gebildet durch Teile der alten Siegergruppe mit Teilen der alten Besiegtengruppe; und die ausgebeutete, Steuer und Rente bezahlende Schicht besteht jetzt aus den Resten der alten, nunmehr stark gehobenen Plebs, die mit dem Hauptteil der Siegergruppe, den Gemeinfreien, zu einer einheitlichen Klasse, den „Grundholden“ des deutschen Rechts, verschmolzen ist.

Das verkennt Gumplowicz, für den der spätere Klassengegensatz sich immer noch darstellt als Rassengegensatz, als „Rassenkampf“: eine der Hauptwurzeln seines soziologischen Pessimismus! Wir werden diesen Fehler fortan zu vermeiden wissen.

Um zu rekapitulieren, es geht mit der Differenzierung in neue Klassen an Stelle der alten ethnischen Gruppen der Zerfall des Einheitsstaates in selbständige Fürstentümer parallel, die um die Vorherrschaft und Alleinherrschaft kämpfen und kämpfen müssen, weil das innere Bewegungsgesetz des politischen Mittels es so mit sich bringt; weil, wer nicht Hammer sein will, Ambos werden muss; weil das Bedürfnis nach arbeitsfreiem Einkommen unbegrenzt ist! In diesen

Kämpfen der Zentralisation werden immer wieder neue Einheitsstaaten unter neuen Dynastien gebildet, die immer wieder an der Notwendigkeit administrativer Dezentralisation verbluten, solange es unmöglich ist, lokale Beamte auf feste Besoldung zu setzen, solange man sie mit Land und Leuten belehnen muss.

Und so würde denn alles Staatsleben in einem ewigen Kreislaufe von Organisation und Desorganisation ablaufen müssen, wenn nicht inzwischen in dem Rahmen, den das politische Mittel schuf, im Staate, das ökonomische Mittel neue Differenzierungen, neue Massen mit einheitlichen Bedürfnissen, d. h. neue Massenkräfte erzeugt hätte, die nun endlich jenen circulus vitiosus sprengen.

2. Die Entstehung des ökonomischen Mittels.

Es kann an dieser Stelle nur eine ganz grobe Skizze der wirtschaftlichen Entwickelung gegeben werden, wie sie durch das ökonomische Mittel der Bedürfnisbefriedigung, Arbeit und äquivalenten Tausch, erzeugt wird. Wir kennen den Anfangszustand, der uns hier allein zu beschäftigen hat, den bei der Entstehung des Staates: die primitive Bauernwirtschaft wird meist im Hackbau betrieben (so in fast ganz Afrika), weil die Domestikation der grossen Haustiere und ihre Einstellung zur Ackerarbeit, als Pflugtiere, erst von den Hirten mitgebracht wurde. Die Stoffveredelung ist noch durchaus auf Hausfleiss beschränkt (Töpferei, Weberei, Zimmerer- und Schmiedewerk.) Hier und da ist der Dorfgemeinde wohl schon ein auf Naturaldeputat angewiesener „artizan-staff" (Indien) angegliedert. Der Handel beschränkt sich auf den Austausch von Luxusprodukten, seltener auf den Vertrieb der Erzeugnisse von Stamm- oder Dorfgewerben (afrikanische Schmiede, polynesische Töpferei und Schiffswerften etc.)

Allmählich verdichtet sich die Bevölkerung auf der Flächeneinheit unter dem Friedensschutz des Staates, und gleichzeitig dehnt sich sein Gebiet. Beides zusammen-

genommen macht eine Vergrösserung des Marktes aus. Mit dem Markte wächst nach dem bekannten Grundgesetze der Ökonomik die Arbeitsteilung, da ein spezialisierter Beruf genug Abnehmer findet, um seinen Mann zu ernähren. Die bäuerliche Naturalwirtschaft und die „Grossoikenwirtschaft" der grossen Grundherrschaften giebt einen Zweig ihrer alten gewerblichen Eigenproduktion nach dem andern an die neu entstehenden Gewerbe ab: die von mir sogenannte „primäre Arbeitsteilung" zwischen Landwirtschaft und Industrie schreitet immer mehr voran. Die Gewerbetreibenden drängen sich teils aus politischen Gründen (Schutzbedürfnis) teils aus ökonomischen Gründen (Märkte) in den Städten als Bürgerstand zusammen, die zum Teil schon vorher als feste Plätze oder fürstliche Hofhaltungen oder Kultstätten bestanden hatten. In ihnen greift die sekundäre Arbeitsteilung Platz: der Zimmermann spaltet sich in Wagner, Tischler, Drechsler, Zimmerling, der Schmied in Schlosser, Spengler, Huf-, Kupfer-, Grobschmied etc.; und zuletzt die tertiäre Arbeitsteilung, die Vereinigung zahlreicher Arbeitskräfte in einem Betriebe, die das Maschinenwesen, den Grossbetrieb vorbereitet. In gleichem Masse entfaltet sich der Handel, der, je grösser die Stadt mit dem Wachstum ihres Marktes wird, um so mehr Rohstoffe und Nahrungsmittel aus immer grösserem Umkreise heranzuschaffen und immer mehr Gewerbserzeugnisse in gleichem Umkreise abzusetzen hat.

Gewerbe und Handel können schon auf verhältnismässig wenig entwickelter Stufe nicht mehr ohne einen bequemen Wertmesser auskommen: die Geldwirtschaft verdrängt in immer weiteren Kreisen den alten Naturaltausch. Sie entfaltet sich zunächst in den Städten zu immer grösserer Reife; hier zuerst entsteht die moderne Steuerwirtschaft, und hier zuerst das auf ihr beruhende Wesen modernen Beamtentums, besoldeter Beamten!

Sobald sich Geldwirtschaft, Steuerwirtschaft und Beamtenbesoldung auch auf das Gebiet der Territorialfürstentümer erstreckt haben, ist jener circulus vitiosus gebrochen,

der die Einheitsstaaten der Naturalwirtschaftsepoche immer wieder zersprengte. Fortan kann die unentbehrliche administrative Dezentralisation ohne Gefahr für die politische Zentralisation ins Werk gesetzt werden; denn niemand ist abhängiger und bleibt abhängiger von der Zentralinstanz als der von ihr besoldete Beamte. Selbst der Gedanke einer Verselbständigung kann ihm nicht kommen, im Gegenteil, sein Interesse ist identisch mit dem seiner Auftraggeber.

Mehr noch! Die Geldwirtschaft ermöglicht nicht nur der Zentralinstanz, die leitenden Beamten der Provinzen fest in der Hand zu behalten: sie vernichtet noch dazu alle Keime selbständiger Gewalten, die sich etwa in ihrem Machtbereich noch finden mochten, schneller und gründlicher, als die furchtbarste Blutpolitik es hätte vollbringen können. Und zwar folgendermassen:

Das Endziel aller Handlung der kleineren Grundaristokraten, die in den Provinzen in halber Abhängigkeit, halber Unabhängigkeit als kleinere Feudalherren sitzen, ist nach wie vor möglichst ausgiebige und gesicherte Versorgung mit ökonomischen Genussgütern. Das einzige praktikable Mittel, um dieses Bedürfnis zu befriedigen, ist in der Naturalwirtschaft die möglichst kräftige Ausbildung ihrer militärischen Macht, mit der sie von der Zentralinstanz sowohl wie von der Plebs alles erhandeln, erpressen, erzwingen können, was sie begehren, mit der allein sie das, was sie bereits besitzen, verteidigen können.

Sobald aber die Geldwirtschaft durchgedrungen ist, können sie ihr Bedürfnis viel ausgiebiger mit dem neuen Mittel, mit Geld, befriedigen. Viel ausgiebiger: denn wenn sie die Naturalleistungen ihrer Hintersassen fortan an die Städter verkaufen, statt die Hunderte von Mäulern ihrer Kriegsknechte samt Familien und Streitrossen zu füllen, so sind sie für ihre Begriffe ungeheuer reich und können alle die lockenden Luxuswaren des emporgeblühten Handels erwerben. Sie entlassen ihre Gefolge und scheiden somit als politische Machtfaktoren aus, und so ist auch von dieser

Seite her das Feudalsystem plötzlich in der Wurzel ausgerottet. Die Herren selbst aber „bewirtschaften" fortan ihre Güter, d. h. sie pressen aus ihren Unterthanen heraus, was sie irgend können, sei es Geldrente, sei es ungelohnte Arbeit, und drücken sie schliesslich in die volle, kapitalistische Sklaverei hinab.

Daraus ergiebt sich eine vollkommen andere Konstellation der Kräfte im ganzen Staatsleben. Die urwüchsige Interessengemeinschaft zwischen halbfürstlichem, zum Vollfürstentum strebendem Feudaladel und seinen Hintersassen ist in ihr Gegenteil, einen entschiedenen Interessengegensatz, umgeschlagen. Bildete früher Zahl und Wohlstand der Hintersassen den Reichtum des Herrn, so ist er jetzt um so reicher, je mehr er ihnen entpresst, d. h. je ärmer sie sind, und je weniger er von seinen Rohernten ernähren muss, d. h. je weniger zahlreich sie sind. — Hatte früher die Zentralinstanz in den kleinen Feudalherrn ihre natürlichen Gegner erblicken müssen, so werden sie fortan ihre natürlichen Verbündeten, da sie jetzt die Macht der Zentrale nicht entbehren können, um ihre ausgebeuteten Bauern in Raison zu halten und die formellen Gesetze durchzusetzen, die die volle Expropriation erst ermöglichen. Darum wird aus dem einst unversöhnlichen Grundadel in aristokratischen Stadtstaaten: patrizischer Adel, der mit dem älteren Stadtadel zusammen Bauernschaften und Kolonien ausbeutet; und in monarchischen Staaten wird er zum Hofadel, der den Roi Soleil umgiebt und ebenfalls das ganze Land als ein Rittergut betrachtet, das der herrschenden Klasse möglichst viel Grundrente zu steuern hat. — Und schliesslich schlägt auch das Verhältnis der Zentralinstanz zur noch freien Bevölkerung um. Bisher stützte sie sie nach Möglichkeit als die ihr noch verbliebene Rekrutierungs- und Steuerquelle und als Hebel ihres Kampfes gegen die immer mehr aufkommenden Feudalmächte. Jetzt, wo diese Gefahr gehemmt ist, wird auch die Zentralinstanz um so reicher und mächtiger, je mehr ihr Steuerfiskalismus die freie Bevölkerung auspowert. So sind alle alten Gegen-

sätze verschwunden und neue entstanden, nur durch die Umwälzung von der Natural- zur Geldwirtschaft.

Mehr als diese Andeutungen lässt sich hier kaum geben. Nur eins darf man im allgemeinen betonen, dass der Einfluss der ökonomischen Umwälzungen unmöglich überschätzt werden kann. So z. B. ist das Schicksal der antiken Staaten ganz wesentlich dadurch bestimmt worden, dass sie, um den grossen Binnensee des Mittelmeers gelagert, schon in den frühesten Stadien ihrer Feudalentwickelung, ihres „Mittelalters", die Geldwirtschaft des Orients von den Handelsvölkern übernahmen. So kamen sie unmittelbar zur kapitalistischen Sklavenwirtschaft, an der sie zu grunde gehen mussten, ganz wie im Norden ein Jahrtausend später Polen daran zu grunde ging, dass es die Geldwirtschaft erhielt, ehe seine Feudalentwickelung in der Bildung fester staatlicher Territorialherrschaften und eines freien städtischen Mittelstandes zur Reife gelangt war. Im westlichen Europa aber fand die Einführung der Geldwirtschaft überall ein solches voll entfaltetes Feudalsystem vor; und daher konnte hier die Sklaverei überwunden und ein neuer Fortschritt der menschlichen Gesellschaft angebahnt werden.

Dass zu diesem glücklichen Ausgange noch mancherlei mitwirkte: die ungeheure Grösse des Siedellandes im Vergleich mit der Bevölkerung, das Christentum mit seinem unzerstörbaren demokratischen Gleichheitskern, das aber vor allem auch die folgenschwere Spaltung der weltlichen und geistlichen Macht erzeugte, in deren Wettkampf die Völker den tertius gaudens agierten, weil namentlich das Tabu der Superstition ins Wanken geriet; ferner der antike Humanismus mit seiner kosmopolitischen Wissenschaft und Philosophie, vielleicht auch ein Stück Rassenbegabung der Germanen: das soll wahrlich nicht verkannt werden Doch es ist hier nicht der Ort, es zu behandeln. Es gehört in eine spezielle Geschichtsdarstellung, nicht in eine allgemeine Geschichtsphilosphie.

3. Das Spiel der Kräfte im entfalteten Staate.

(Klassen, Klasseninteressen und Klassenkampf).

Nachdem wir so in einem, so weit es die enge Verschlingung des Kausalkomplexes zuliess, isolierenden Verfahren die beiden Mittel der Massenbedürfnisbefriedigung einzeln betrachtet haben, ist es möglich, in einer kombi-

nierenden Betrachtung eine allgemeine Darstellung der bewegenden Kräfte des entfalteten Staates zu skizzieren.

Es besteht ein für alle Staatsangehörigen ungefähr gleiches Massenbedürfnis, ich nenne es das „Gemeininteresse", das mit gleichen Mitteln gleiche Endziele erstrebt. Es beschränkt sich ganz wie beim primitiven Staate auf militärischen Schutz nach aussen und auf Rechtsschutz und etwas Wohlfahrtspolizei nach innen. Die Plebs muss vor den äussersten Ausschreitungen der Herrenschicht, diese vor Empörungen der Plebs geschützt werden, beide gemeinsam haben das gleiche Interesse an der Vermeidung von Bürgerkriegen mit ihren Verwüstungen, und ebenso daran, die auswärtigen Kriege im Feindeslande auszufechten.

Neben dem Gemeininteresse wirken die Sonderbedürfnisse der verschiedenen Massen, die ich von jetzt an, da die ethnischen Gruppen nicht mehr existieren, als Klassen, deren Klassenbedürfnisse ich als Klasseninteressen bezeichnen werde.

Unter einer Klasse verstehe ich einen Teil eines im Staate organisierten Volkes und zwar eine durch ein gemeinsames wirtschaftliches Bedürfnis zu gemeinsamer Handlung gedrängte, und daher vermeintlich von gemeinsamen bewussten Motiven geleitete Menschenmasse, die mit anderen „Klassen", d. h. anderen, durch ein anderes gemeinsames wirtschaftliches Bedürfnis zu gemeinsamer, anders gerichteter Handlung gedrängten Menschenmassen ein Volk zusammensetzt (das, wie gesagt, auch wieder nichts anderes ist, als eine grössere durch ein gemeinsames wirtschaftliches Bedürfnis zu gemeinsamer Handlung gedrängte, entsprechend „motivierte" Menschenmasse).

Wir erkennen jetzt die dritte Gliederung innerhalb derjenigen menschlichen Massen, die als geschichtlich handelnde für unsere Betrachtung von Interesse sind. Ihr mechanisches Element ist das Individuum, ihr organisches Element die Familie, und schliesslich ihr politisches Element die Klasse.

Die Feststellung ist sehr wichtig. Denn sie belehrt uns über eine neue Richtung des Bedürfnisses der Lebensfürsorge. Wie der Mensch als Gesellschaftsatom für sich selbst, die Erhaltung des individualen Lebens, handelt, wie er für das organische Element, dem er angehört, nämlich für seine Familie im weiteren Sinne, d. h. ausser für Weib und Kind für die blutsverwandte Horde sich einsetzt, im Bedürfnis der „Erhaltung der Art", so identifiziert er auch sein Interesse als politisches Wesen mit dem seines politischen Elementes der Gesellschaft, der Klasse. Und zwar handelt er derart aus einem Triebe, der gerade so wie die ersten beiden als ein durch Anpassung und Selektion erworbenes zweckmässiges Organ für den Kampf ums Dasein aufgefasst werden muss. Denn der Mensch als politisches Wesen ist ebenso undenkbar ohne die Eingliederung in eine Klasse, die ihm im Kampfe um die Existenz den Rücken deckt, wie als organisches Wesen ohne die Eingliederung in die Familie. —

Dass die ersten „Klassen" nichts anderes sind, als die bei der Bildung des Staates aktiv und passiv beteiligten ethnischen „Gruppen", zeigt, durch welchen kontinuierlichen Seelenprozess das Bedürfnis der „Klassenfürsorge" entstanden ist, das eine so mächtige Rolle in der Geschichte spielt. Wir werden fortan, da der ethnische Gegensatz so schnell verschwindet, nur noch von dem rein politischen Gegensatz der aus gleichen ethnischen Elementen gemischten Rang- und Vermögensklassen handeln. — —.

Das „Bedürfnis" jeder einzelnen Klasse stellt eine reale Menge assoziierter lebendiger Kraft dar, die mit einer bestimmten Geschwindigkeit auf die Erreichung eines bestimmten Zieles hindrängt. Die Klasseninteressen samt dem Gemeininteresse sind also in buchstäblichster, streng mechanischer, nicht etwa bloss bildlicher Darstellung, die bewegenden Kräfte des Volks- und Staatslebens. Wenn wir vom Gemeininteresse absehen, das in den bisherigen Geschichtsauffassungen mehr als genügend berücksichtigt worden ist,

so ergiebt uns die Betrachtung der Klasseninteressen das folgende Bild.

Alle Klasseninteressen haben ein gemeinsames Ziel, das Gesamterzeugnis der auf die Güterherstellung gewandten produktiven Arbeit aller Staatsangehörigen, d. h. das Erzeugnis des „ökonomischen Mittels".

Mit anderen Worten: Jede Klasse erstrebt einen möglichst grossen Anteil am Nationalprodukt; und da alle das gleiche erstreben, bildet der Klassenkampf den Inhalt aller Staatengeschichte (immer abgesehen von den Handlungen des Gemeininteresses.) Wir haben zwei Gruppen zu unterscheiden: die der bevorzugten Klassen, die einen Anspruch auf mehr Güter aus dem Nationalprodukt haben, als ihre eigene Arbeit erzeugt hat; und die Gruppe der ausgebeuteten Klassen, die einen Teil des Erzeugnisses ihrer eigenen Arbeit an jene abzutreten gezwungen ist.

In jeder Gruppe können sich mehrere verschiedene Klassen finden. Zum Beispiel haben wir im zeitgenössischen Deutschland mindestens drei verschiedene bevorzugte Klassen: die der grossen Magnaten, deren Interesse ebenso sehr mit der Grundrente, wie mit der Fabrik- und Hüttenrente verknüpft ist; zweitens die der kleinen Landjunker, die nur an der Grundrente, und drittens die der Grossindustriellen, die nur mit der Industrierente verknüpft sind. Die ausgebeutete Klasse umfasst mindestens die Kleinbauernklasse, die Landarbeiterklasse, die Industriearbeiterklasse und die Mehrzahl der niederen Staats-, Gemeinde- und Privatbeamten.

Dazwischen stehen Übergangsklassen, die nach oben hin Tribut zu entrichten haben, ihn aber von unten her wieder einziehen dürfen: Grossbauern, die zwar übermässig zu den Steuern beitragen müssen, mit denen die privilegierten Klassen ihre Sonderbedürfnisse befriedigen, die aber Landarbeiter ausbeuten; kleinere Industrielle und Handwerker, denen Industriearbeiter und Privatbeamte die Steuern ersetzen müssen u. s. w. Ja, ein Individuum kann mehreren Klassen angehören: ein adeliger Subalternbeamter mag eine Tochter im Adelsstift versorgen und als städtischer Hausbesitzer seine Mieter ausbeuten.

Die Klassenangehörigkeit entscheidet auf die Dauer über die Parteiangehörigkeit. Eine Partei ist nichts

anderes als die organisierte Vertretung einer Klasse. Wo eine Klasse durch die ökonomische oder politische Differenzierung in mehrere Klassen mit verschiedenen Sonderinteressen zerfällt, zerfällt in Kürze auch die entsprechende Partei in mehrere junge Parteien. Wo ein alter Klassengegensatz durch die soziale Differenzierung (darunter fasse ich politische und ökonomische fortan zusammen) verschwindet, da verschmelzen in Kürze auch die beiden alten Parteien zu einer neuen.

Alle Parteipolitik hat zum Ziele, ihrer Klasse einen möglichst grossen Anteil am Nationalprodukt zu schaffen. Das will sagen: die Gruppe der bevorzugten Klassen will ihren Anteil mindestens auf seiner alten Höhe erhalten, womöglich noch vermehren; das Ideal ist, den ausgebeuteten Klassen nur gerade die Existenz und Prästationsfähigkeit zu lassen und das ganze Mehrprodukt der mit wachsender Volksdichtigkeit und Arbeitsteilung ungeheuer vermehrten Ergiebigkeit des ökonomischen Mittels zu beschlagnahmen. — Die Gruppe der ausgebeuteten Klassen will ihren Tribut höchstens in alter Höhe weiter entrichten, das gesamte Mehrprodukt der entfalteten Wirtschaft aber unter sich zur Verteilung bringen; womöglich aber den Tribut auch noch absolut vermindern. — Und die Gruppe der Übergangsklassen will nach oben hin höchstens gleichviel, womöglich weniger abtragen, von unten aber mindestens gleichviel, womöglich mehr erhalten.

Das ist Inhalt und Ziel des Kampfes. Sein Mittel ist zunächst für Jahrtausende der Verfassungskampf. Nichts ist den Beteiligten klarer, als dass das „Recht“ die Ursache der verschiedenen „Berechtigungen“ ist. Die bevorzugten Klassen sind bis fast auf unsere Zeit die rechtlich privilegierten Klassen. Um diese Privilegien dreht sich der erste Kampf. Die Klasse der privilegierten Gruppen wollen sie konservieren, sind „konservativ“, die der ausgebeuteten Gruppen wollen sich davon liberieren, sind „liberal“. Der Verfassungskampf wäre überall schnell entschieden ohne die

Taktik der Übergangsklassen. Diese sind als Vortruppen der liberalen Hauptmacht so lange liberal, bis sie ihre Tributpflicht abgeschüttelt haben; dann wenden sie die Waffen gegen die alten Kampfgenossen, werden konservativ, um ihre Tributrechte zu verteidigen. Da die soziale Differenzierung immer neue Übergangsklassen erschafft, zieht sich der Verfassungskampf sehr in die Länge.

Je nachdem das nächste Ziel des Kampfes die Durchsetzung oder Beseitigung eines ganz bestimmten Privilegs ist, gruppieren sich die Parteien zum Kampfe. Die verschiedenen Klassen der Gruppe der Privilegierten gehen meist zusammen, können sich aber auch heftig bekämpfen und dabei ihre Bundesgenossen in den Übergangsklassen oder gar den unteren Klassen suchen: hier reproduziert sich der internationale Kampf der ursprünglichen Adelsgruppen der primitiven Kleinstaaten um die Beute im intranationalen Leben. — Die Übergangsklassen fechten bald gemeinsam in einem Lager, bald spalten sie sich, um hier die oberen, dort die unteren Klassen zu verstärken. Jedesmal wird die Handlung durch das Klasseninteresse, das Klassenbedürfnis, gelenkt; nicht immer richtig, denn Parteien sind unter Umständen ebenso kurzsichtig, wie die Männer, die sie führen, können auch ebenso gut wie Einzelne für fremde Interessen gemissbraucht, getäuscht werden. Aber auf die Dauer fühlt doch der Instinkt jeder Klasse, wo sie der Schuh am heftigsten drückt, und strebt nach Erleichterung.

Die antike Welt kommt über den politischen Verfassungskampf nicht hinaus. Sie geht an der Sklavenwirtschaft, dem politischen Mittel κατ' ἐξοχήν, zu grunde. Aber in dem modernen Völkerleben kommt einmal eine Zeit, wo die alte Zwingburg des politischen Mittels bis auf wenige Reste im Verfassungskampfe gebrochen ist, wo der „Liberalismus" siegreich das Schlachtfeld behauptet. Und nun zeigt sich, dass damit nicht alles, entfernt nicht alles, erreicht ist, was der Liberalismus sich und seinen Kämpfern verheissen. Das Feudalwesen ist zerstört, die bürgerliche

Gleichheit erfochten — und dennoch hat sich in der Verteilung des Nationalproduktes, dem Objekt des langen, blutigen Verfassungskampfes, wenig oder nichts geändert. Nach wie vor lebt die grosse Masse in bitterer Armut oder karger Dürftigkeit, in harter, zermalmender, geisttötender Arbeit, in Dumpfheit und Stumpfheit — und nach wie vor zieht eine schmale Minderheit, nur zum Teil aus anderen Bevölkerungselementen gebildet, den ungeheuren Tribut arbeitslos ein, um verschwenderisch zu geniessen. Es giebt keine Privilegien mehr, und dennoch Klassen, Klasseninteressen, Klassenpolitik, Klassengesetzgebung, Klassenjustiz, Klassenverwaltung. Und darum herrscht nach wie vor der Klassenkampf.

Aber er hat sein Angesicht geändert. Er ist nicht mehr der politische Verfassungskampf, den der Liberalismus führt, sondern der soziale Klassenkampf, den der Sozialismus führt. Er geht noch um dasselbe Objekt, um die Anteile am Nationalprodukt, aber mit anderen Mitteln. Der Kampf um die Verfassung tritt zurück, mit deren Umgestaltung man bisher in eitlem Wahne geglaubt hat, die „Verteilung" (Distribution) entscheidend mitumzugestalten: an seine Stelle tritt der direkte Lohnkampf zwischen Proletariat und Exploiteuren, „Kapitalisten". Seine Waffe sind nicht mehr die politische Demonstration, die Barrikade, der Stimmzettel, sondern der Streik, die Gewerkschaft und die Genossenschaft. Statt der politischen wird die wirtschaftliche Organisation das Mittel des Klassenkampfes.

* * *

So hat uns unser Überblick bis zur Gegenwart geführt — und hier hat die Geschichtsphilosophie ihr Werkzeug niederzulegen. Die weiteren Aufgaben, die zu lösen sind, fallen dem zweiten Hauptteile der Soziologie, der Wissenschaft von den Gesetzen der wirtschaftlichen Bewegung, zu. Sie allein kann die Aufgabe lösen, in der Vergangenheit und Gegenwart die wirksamen Kräfte zu erkennen und

von dieser Erkenntnis aus eine fundierte Prognose der Zukunft unserer Gesellschaft zu formulieren.

Dazu ist hier nicht der Ort. Ich kann daher nur unter Verweisung auf die daselbst gegebenen deduktiven und induktiven Beweise den Hauptinhalt meiner früheren Arbeiten hier in kurzen Worten wiederholen:

Es ist ein Irrtum, zu glauben, dass der Kampf des Liberalismus gegen das Feudalwesen bereits beendet ist. Noch steckt, ökonomisch maskiert, die wichtigste Schöpfung des politischen Mittels als Fremdkörper in dem vermeintlich gänzlich auf dem ökonomischen Mittel aufgebauten Organismus der modernen Gesellschaft: das Grossgrundeigentum; und es wirkt als Fremdkörper, indem es eine spezifische Krankheit erzeugt, den „Kapitalismus".

Das Grossgrundeigentum ist nämlich ein Gebiet, über dem der wirtschaftliche und soziale Druck konstant ist, der auf der Bevölkerungsmasse lastet; infolgedessen strömt von hier aus eine ungeheure Wanderung in diejenigen Gebiete, wo mit der Bevölkerungsvermehrung und Arbeitsteilung der Druck regelmässig absinkt, in Städte und Bauernbezirke; und nur dadurch stehen hier den Eigentümern von „Kapital" jene „freien" Arbeiter der Marx'schen Terminologie immer in ausreichender Zahl zur Verfügung, ohne deren Vorhandensein nach Marx selbst Produktionsmittel nicht „Kapital" wären, d. h. „Mehrwert heckender Wert". Alle anderen Erklärungen der Herkunft dieser „freien" Arbeiter sind unhaltbar, sowohl die Malthus'sche, aus dem Gesetz der Bevölkerung abgeleitete, wie die Marx'sche, aus dem Wechsel in der organischen Zusammensetzung des Kapitals abgeleitete. Deduktion, Statistik und geschichtliche Beobachtung beweisen eindeutig, dass die einzige Quelle dieser freien Arbeiterbevölkerung das Grossgrundeigentum ist.

Nun geht dieser Feudalrest rettungslos zu grunde und zwar an seiner eigenen Einwirkung auf die freie Wirtschaft, an der Wanderung. Die Folge der Auswanderung über die Ozeane ist ein Sturz der Produktenpreise, und die Folge der

Abwanderung das unaufhaltsame Steigen der Löhne. So schrumpft die Grundrente, der letzte primäre Rest des politischen Mittels, und die Quelle aller sekundären Aneignung ohne äquivalente Gegenleistung, des Zinses und Profites, von zwei Seiten her zusammen, und wird in absehbarer Zeit gänzlich mit seinem materiellen Substrat, dem Grossgrundeigentum, verschwunden sein, womit dann auch die übrigen „Gewaltanteile" an dem Ergebnis des ökonomischen Mittels verschwinden werden.

Denn es lässt sich nicht nur theoretisch-deduktiv errechnen, sondern an einer ganzen Anzahl bedeutsamer Thatsachen erweisen, dass überall da, wo mangels eines Grossgrundeigentums keine Grundrente gesteuert wurde, auch die übrigen arbeitslosen Einkommen fortfielen, sodass ein hoher und gleichmässiger Wohlstand aller Schaffenden bestand.

Die geschichtliche Entwickelung hat also die „Tendenz" zur Ausstossung des letzten und wichtigsten Feudalrestes und zur Herstellung eines Zustandes von Wohlstand und Gleichheit, wie ihn der Liberalismus verheissen hat.

Diese Tendenz ist nichts anderes als die Fortsetzung derjenigen allgemeinen Tendenz, als deren Verwirklichung fast alle grossen Geschichtsphilosophen den Verlauf der Weltgeschichte angeschaut haben: die allmähliche Ersetzung des Kriegs- oder Gewalt- oder „Nomaden"-Rechtes und seiner Organisationen im politischen Mittel des Staates und Gewalteigentums durch das Friedens- oder Tausch- oder Gleichheitsrecht und seine Organisationen im ökonomischen Mittel der Friedensgesellschaft und des auf eigener Arbeit beruhenden Privateigentums. Das ist das „Wertresultat" der Weltgeschichte, das alle bekannten Definitionen der Geschichtsphilosophie zusammenfasst. Das bezeichnet den Gang der „Kultur": die Ausdehnung des Rechtes der Gleichheit und des äquivalenten Tausches von der Horde auf befriedete Märkte, Marktstrassen, Kaufleute, Städte; die Übernahme des Stadtrechtes in das Staatsrecht, in das internationale Recht, und schliesslich die Beseitigung des letzten Restes

des Gewaltrechtes durch die Folgen des grundlegenden Freiheitsrechtes, der Freizügigkeit.

Mehr als diese Andeutungen kann ich hier nicht geben.

Ich stehe am Ende meiner Darstellung einer allgemeinen Geschichtsauffassung. Die wichtigsten allgemeinen Formeln der geschichtlichen Massenbewegung hoffe ich entwickelt zu haben.

Es ist Sache der speziellen Geschichtsdarstellung der einzelnen Völker- und Staatenschicksale, die Entstehung der Klassen aus den Klasseninteressen, dieser aus der sozialen (politischen und ökonomischen) Differenzierung, und den daraus folgenden Klassenkampf selbst zu untersuchen und das Ergebnis als die Diagonale aus dem Parallelogramm der geschichtlichen Kräfte quantitativ zu begreifen, indem man die Zahl, die örtliche Anordnung, die innere Gliederung, die wirtschaftliche Ausstattung u. s. w. der einzelnen Klassen aufgrund möglichst genauer Erhebungen als bekannte oder möglichst genau geschätzte Kräfte in die Rechnung einstellt. Bleiben unerklärte Reste, d. h. wenn der Verlauf zweier Völkergeschichten unter sonst gleich erscheinenden Umständen verschieden ist, so wird man mit äusserster Vorsicht zur Theorie der Rassen seine Zuflucht nehmen dürfen, d. h. die Annahme machen, dass von gewissen ethnischen Gruppen oder Mischungen (Rassen) grössere Energiemengen zur Entladung kommen als von anderen. Man wird wahrscheinlich Recht haben mit der Annahme, dass die Rückständigkeit von Negern oder Australiern nicht ausschliesslich auf der geringen faktischen Entwickelung, sondern auch auf einer geringeren Entwickelungsfähigkeit beruht: eine gleiche Annahme aber für die leiblich ähnlichen kulturtragenden Völker der weissen Rasse darf jedenfalls nur als ultimum refugium der Erklärung gemacht werden. Vielleicht bestehen auch hier gewisse, festgewordene Unterschiede des Charakters und der geistigen Anlagen, die unter sonst gleichen Umständen eine verschiedene Kraft und Richtung der Massenhandlung

verursachen. Aber das kann nur a posteriori in einer eigenen Disziplin, der vergleichenden Rassenpsychologie, festgestellt werden, darf aber unter keinen Umständen als Voraussetzung a priori zum Axiom der Untersuchung erhoben werden; sonst wird die Theorie zur „Eselsbrücke" der Historik, wie der pythagoräische Lehrsatz als Eselsbrücke der Mathematik fungiert, nur mit dem Unterschiede, dass er wahr ist.

Und schliesslich, wenn auch diese Hilfserklärung versagen sollte, — was übrigens nicht der Fall sein wird, da die sozial-ökonomische Auffassung allein alle Hauptlinien der Entwickelung erklärt — dann erst wäre es gestattet, die überlegene Energie von „Heroen" zur Erklärung der letzten kleinen Differenzen zwischen Thatsachen und Rechnung heranzuziehen.

4. Zusammenfassung der sozial-ökonomischen Geschichtsauffassung.

Ich nenne die hier entwickelte Geschichtsauffassung die „sozial-ökonomische", um durch die Zusammensetzung anzudeuten, dass nicht ökonomische Kräfte allein das bestimmende Moment der Geschichte sind. Welche Faktoren dazu treten, soll durch das Wort „sozial" ausgedrückt werden, das in dieser Zusammenstellung mit „ökonomisch" kaum eine andere seiner vielen Bedeutungen im Hörer anklingen lassen wird, als die hier beabsichtigte der sozialen Rangstufen und Klassen. Dadurch aber, dass „ökonomisch" als Schlusswort den Hauptton erhält, soll angedeutet werden, dass das ökonomische Bedürfnis, der ökonomische Trieb, die entscheidende (eigentliche) „Ursache" der geschichtlichen Bewegung ist.

In dieser letzten Auffassung ist sie identisch mit der bekannten „kollektivistischen", „materialistischen" Geschichtsauffassung. Sie unterscheidet sich von ihr scharf durch die strenge Unterscheidung der Mittel der Bedürfnisbefriedigung in das politische und das ökonomische Mittel.

Wenn Karl Marx z. B. die Gewalt für eine „ökono-

mische Potenz“ oder die Sklaverei für eine „ökonomische Kategorie“ erklärt, so spricht er eine Halbwahrheit aus, die alle Sozialwissenschaft ärger verwirren muss, als eine Ganzunwahrheit es vermöchte, die man bald genug als solche erkennen würde. Die Sklaverei ist in der That „ökonomische Kategorie“, soweit es sich um das zu deckende Bedürfnis handelt: aber sie ist „politische Kategorie“, soweit es sich um das Mittel handelt. Wenn man hier nicht schärfstens unterscheidet, so ist es unmöglich, die wichtigsten Zusammenhänge der Sozialwissenschaft zu erkennen. Es ist unmöglich, die Geschichte zu verstehen, wenn man nicht erkennt, dass sie zum hauptsächlichen Inhalt die Deckung ökonomischer Massenbedürfnisse hat — das hat die materialistische Geschichtsauffassung zuerst in den Vordergrund des historischen Denkens gestellt: aber es ist ebenso unmöglich, die Wirtschaft zu begreifen, wenn man nicht berücksichtigt, dass sie im Rahmen des Staates und seines Rechtes als der Schöpfungen des politischen Mittels, der Gewalt, abläuft. Und wenn man das nicht erfasst, ist es auch unmöglich, über die allgemeinste Auffassung der Historik hinaus zu einer befriedigenden Darstellung im einzelnen zu gelangen.

Kurz, um es in national-ökonomischer Terminologie auszudrücken: man muss sich darüber klar werden, dass alle Weltgeschichte, soweit sie Staatengeschichte nichts anderes ist, als der internationale und intranationale Kampf um den Massstab der Verteilung des durch das ökonomische Mittel, die Arbeit, geschaffenen Stammes von Genussgütern! Die Wirtschaftswissenschaft sucht seit lange die „Gesetze der Verteilung“, und solche existieren auch, aber nicht, wie sie glaubte, als kausale Naturgesetze, als ewige immanente „ökonomische Kategorien“, sondern als Normativgesetze, als menschliche Satzungen, den Besiegten vom Sieger auferlegt im Recht und der Verfassung des Staates, in der ursprünglichen Verteilung der Produktivmittel, also als historische, vergängliche „politische Kategorien“.

Das ist der Hauptinhalt der sozial-ökonomischen Geschichtsauffassung und der Sozialwissenschaft überhaupt: denn Historik und Ökonomik sind nur zwei verschiedene Ansichten desselben wissenschaftlichen Objektes, des menschlichen Kollektivlebens; jene stellt seine Entwickelungsgeschichte, diese seine Physiologie dar, jene arbeitet sozusagen mit Längs-, diese mit Querschnitten; beide zusammen erst geben die volle Erkenntnis.

Das Grundgesetz der Bewegung haben ältere Ökonomisten als das Prinzip des „self-interest" oder des „Eigennutzes" oder des „kleinsten Mittels" u. s. w. benannt. Ich habe es in meinen früheren Werken anders formuliert: „Die Menschen strömen vom Orte höheren sozialwirtschaftlichen Druckes zum Orte geringeren sozial-wirtschaftlichen Druckes auf der Linie des geringsten Widerstandes." Ich habe diese Fassung gewählt, um anzudeuten, dass es sich lediglich um einen besonderen Fall des grossen allumfassenden Gesetzes handelt, dem die anorganische wie die organische Welt gleichermassen unterworfen ist; nach dem Gase und Flüssigkeiten sich bewegen, nach dem ebenso das Magma des Erdinneren in zerstörenden Ausbrüchen emportritt, wie das Blut in den Gefässen der Menschen oder der Zellsaft in den zartesten Lücken seines Gewebes strömt; nach dem, wie Friedrich Ratzel in seiner Studie: „der Lebensraum" jetzt wieder in universaler Betrachtung gezeigt hat, auch Pflanzen und Tiere wandern und sich verbreiten: von ungünstigeren zu günstigeren Existenzbedingungen!

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei noch hinzugefügt, dass, um menschliche Massenbewegung zu erzeugen, der Druck sowohl wie der Druckunterschied psychologisch, als Bedürfnis, empfunden werden müssen, und dass der letztere stark genug sein muss, um ein „Gefälle" herzustellen, das das natürliche Gesetz der Trägheit, des Beharrens, überwindet. Ferner, dass natürlich keine Bewegung stattfinden kann, wenn zwischen dem Ort, wo die Masse ruht, und dem Minimum sozial-wirtschaftlichen Druckes sich

nur Orte noch höheren sozial-wirtschaftlichen Druckes finden. In diesem Falle führt eben keine „Linie des geringsten Widerstandes" vom Maximum zum Minimum, und die Masse bleibt so unbewegt, wie ein Gebirgssee, der keinen Abfluss hat; latente Energie kann sich nicht in lebendige Kraft verwandeln, so lange die Barre nicht durchbrochen wird.

„Auf der Linie des geringsten Widerstandes" strömt die bewegte Masse, d. h. sie bedient sich immer des „kleinsten Mittels", um zur Sättigung des Bedürfnisses zu gelangen.

Kaum ein Satz ist in der Wissenschaft so arg missverstanden worden, als dieser. Wenn ihn der Wirtschaftstheoretiker an der Spitze seiner Ausführungen stellt, als grundlegendes Axiom, dann bricht sofort der Lärm los. „Leere Konstruktion vom abstrakten Wirtschaftssubjekt." „Economical man!", „homo sapiens lombardstradarius", (Sombart), so schallt es von allen Seiten dem Thoren entgegen, der eine „längst überwundene" Wirtschaftsauffassung wieder aufwärmen will.

Diese Kontroverse gehört in eine national-ökonomische Auseinandersetzung. Hier sei nur gesagt, dass das „Prinzip des kleinsten Mittels" denn doch einen wesentlich anderen Inhalt hat, als die „historische" und die „ethische" Schule der deutschen Nationalökonomie glauben machen wollen. Wir brauchen unsere Untersuchungsergebnisse in Bezug auf das Bedürfnis der Masse und ihre Mittel zu seiner Befriedigung nur noch einmal zusammenzufassen, um das zu erkennen.

Erstens umfasst das „ökonomische Bedürfnis", der Trieb der Lebensfürsorge, weit mehr als den Trieb der individuellen Futtersuche oder gar den Gelderwerbstrieb. Er ist Trieb zur Erhaltung nicht nur des mechanischen Elements der Gesellschaft, des Individuum, sondern auch zur Erhaltung der Art, d. h. des organischen Elementes, der Familie, und des politischen Elementes, der Klasse.

Und das „kleinste Mittel" zur Befriedigung dieses komplexen Bedürfnisses der Lebensfürsorge ist durchaus nicht immer und überall die exakte Kalkulation des kauf-

männischen Hauptbuches, sondern das kleinste Mittel ist verschieden je nach der objektiven Verumständung, in der das Individuum lebt, nach der politischen Organisation und der wirtschaftlichen Stufe, in die es eingegliedert ist, nach der Klasse, zu der es gehört, nach dem strategischen Aufmarsch und den relativen Kräften des Klassenkampfes.

Für Jäger und Fischer ist das kleinste Mittel die okkupierende Arbeit und, wenn die Bevölkerung zu dicht wird, die gewaltsame Usurpation benachbarter Fisch- und Jagdgründe. Für Hirten ist das kleinste Mittel die kriegerische Eroberung benachbarter Weidegründe und Versklavung ihrer bisherigen Besitzer, die den Siegern fortan als Weideknechte zu dienen haben. Wo Jäger oder Hirten an wohlhabende Ackerbauer oder reiche Städter grenzen, ist das kleinste Mittel der Krieg und Raubzug oder die Beraubung oder Besteuerung der Handelskarawanen. Für den Ackerbauer ist das kleinste Mittel die friedliche Besetzung oder kriegerische Eroberung neuer Feldmarken, wenn die seinen menschenerfüllt sind, für den Städter die Eroberung der Stätten, wo seine Handelswaren wachsen, und die Erpressung von Frohndiensten und Steuern von der einheimischen Bevölkerung. Erst unter einer ganz bestimmten objektiven Verumständung, d. h. im freien Verfassungsstaate, der die „Rente" gewährleistet, in der „kapitalistischen Wirtschaft", ist das kleinste Mittel der Einkauf der Waren und der Arbeitskraft auf dem billigsten, und der Verkauf der Waren auf dem teuersten Markte, d. h. die Gewinnung von Mehrwert im Klassenkampf der freien Konkurrenz. Nur hier gedeiht der homo sapiens lombardstradarius und auch hier nur, insoweit er Wirtschafter, nicht aber, insoweit er Familienvater, Staatsbürger, Religiöser, Gelehrter oder Geschlechtswesen ist.

Insofern sich also die Wirtschaftswissenschaft mit dem Menschen, soweit er Wirtschafter in der kapitalistischen Gesellschaft ist, zu beschäftigen hat, bleibt ihr gar nichts anderes übrig, als nur den „economical man" zum Ausgangspunkt ihrer Darstellung zu wählen, denn sie behandelt nur seine

wirtschaftliche Handlung! Dass er keine anderen, als wirtschaftliche Handlungen ausführe, hat sie nie behaupten wollen: aber diese gehören nicht in ihr Thema, sondern sie hat sie anderen Zweigen der Sozialpsychologie zu überlassen. Wenn sie sich auch damit beschäftigen wollte, so ertrinkt alle Wirtschaftswissenschaft rettungslos im uferlosen Ozean der Sozialpsychologie, die überhaupt erst fester Baugrund werden kann, nachdem mittels des isolierenden Verfahrens die sozialen Schöpfungen der einzelnen Motive herausgesondert worden sind.

Nur hat freilich die nachklassische Ökonomik den schweren Fehler begangen, die kapitalistische Wirtschaft als die endgültige Form des Wirtschaftslebens, als letzte denkbare Stufe zu proklamieren. Dieser Fehler muss ausgemerzt werden: aber er ist keine Folge der isolierenden Methode, wie man bisher angenommen hat, sondern eines selbständigen Rechenfehlers. Die vier Spezies stimmen, aber der Ansatz des Regeldetri-Exempels ist falsch. Es ist die Aufgabe der national-ökonomischen Wissenschaft, den richtigen Ansatz aufzustellen; mir hat sich hier ergeben, dass die Konstruktion des nach dem Prinzip des kleinsten Mittels wirtschaftenden „economical man“ als Prämisse zu Deduktionen führt, die mit der Wirklichkeit vollkommen übereinstimmen.

Über die zeitlichen Verhältnisse in der Sinneswahrnehmung.

Von **Robert Müller**, Giessen.

II. (Schluss).

Inhalt:

Es werden in der Wahrnehmungsaussage Empfindungs- und Wahrnehmungscharaktere unterschieden, zu ersteren gehören Qualität und Empfindungsstärke, zu letzteren die räumliche und zeitliche Ausdehnung in der Wahrnehmung. Sinnesphysiologischer Apriorismus und Zwang der Sinneswahrnehmung, die zeitliche Relation und das Verhältnis von Wahrnehmung und Vorstellung werden kurz besprochen.

Wenn man die verschiedenen Elemente, welche in einer Wahrnehmung enthalten sein können, einzeln ermittelt, so ergiebt sich, dass dieselben nicht gleichartig sind, sondern dass sich bestimmte derselben, welche wir als Empfindungscharaktere bezeichnen wollen, von andern, den Wahrnehmungscharakteren, sondern lassen. Die Diskussion über Empfindung und Wahrnehmung soll zurückgestellt werden, da zu derselben die Besprechung gewisser Punkte erledigt sein muss, welche im folgenden enthalten ist.

Es ist stets möglich, eine Wahrnehmungsaussage so zu transformieren, dass sie eine zeitliche und eventuell auch räumliche Bestimmung enthält und diesen lässt sich die Bedeutung einer Orientierung in der Aussenwelt zulegen; es wird dann die Wahrnehmungsaussage in positiver Form auszudrücken sein, der Inhalt derselben ist aber stets ein Zusammenhang von Elementen (Zeiten, Räumen, tactilen und Wärme-Empfindungen u. s. f.). Es ist keineswegs wesentlich und nötig, dass die Wahrnehmung eine weitere Reihe von Vorgängen bei der aussagenden Person involviere, welche zur Vorstellung eines Dinges führen müssten, vielmehr beziehen

sich Wahrnehmung und Empfindung in gleicher Weise auf die Aussenwelt und enthalten gleich viel davon, nämlich alles, sodass hier eine Grenze von vornherein nicht vorhanden ist, und es erst einer besonderen Darlegung bedarf, warum die räumlich-zeitliche Determiniertheit in der Wahrnehmung eine überwiegende Bedeutung gewinnt für die Beziehungen der aussagenden Person zu aussenweltlichen Umgebungsbestandteilen. Die Wahrnehmung ist ebenso primär wie die Empfindung und ebensowenig abgeleitet wie diese; man darf auch nicht annehmen, dass durch die räumlich-zeitliche Bestimmtheit die Wahrnehmung nur irgend etwas mehr in qualitativer Beziehung enthalte als die Empfindung, da Raum und Zeit nicht qualitative Inhalte der Wahrnehmung, sondern extensionale Bestimmungen in derselben sind. Zwei Hammerschläge, nacheinander gegeben in zeitlicher Folge als Wahrnehmung, enthalten nach Intensität und Qualität um nichts mehr, als dieselben einzelnen Hammerschläge nach ihren Merkmalen als Empfindungen betrachtet.

Es mögen nun mehrere aufeinander folgende Hammerschläge von verschiedener Beschaffenheit gegeben sein, wir können dann zunächst die Empfindungscharaktere in mehrfacher Weise unterscheiden. Zunächst ergiebt sich die Unterscheidung disparater Empfindungen, welche verschiedenen Empfindungsgebieten angehören, auf Grund der Erregung verschiedenartiger Sinnessubstanzen. Sie ist für das Individuum etwas primäres und bestimmt die Qualität der Empfindung; so sind rot und grün primär gegebene Farbenqualitäten, der Geruch von NH_3 und $C_6 H_5 NO_2$ primär gegebene Geruchsqualitäten. Die Empfindungsqualitäten sind innerhalb der individuellen Erfahrung schlechterdings nicht weiter reduzierbar, sie bedeuten für das Individuum sozusagen eine Art Präformationssystem, an das alle Empfindung und Wahrnehmung gebunden ist. Es handelt sich hier aber nicht um einen mystischen Apriorismus, sondern es ist möglich, auf Grund einer bestimmten Betrachtungsweise, welche von dem Gegebensein der Empfindung zu den damit identischen

Vorgängen in den Sinnessubstanzen fortschreitet, einen Einblick in das Wesen desselben zu gewinnen. Indem die Beschaffenheit der Sinnessubstanzen gegeben ist, bevor das Individuum überhaupt Erfahrungen gemacht hat, ist auch die Qualität der Empfindung vor aller Erfahrung determiniert und vollzieht sich in dieser vorherbestimmten Weise im einzelnen Erleben der wahrnehmenden Person.

Die Empfindung ist nun nicht nur qualitativ determiniert, sondern einer solchen kommt im allgemeinen eine bestimmte Stärke, Intensität, zu. Diese sollte aber nicht, wie vielfach geschehen, als Empfindungsquantität bezeichnet werden, weil dies die Quelle mannigfacher Irrtümer der „Psychophysik" geworden ist. Der Begriff der Empfindungsintensität ist keineswegs etwas primäres, sondern eine sekundäre begriffliche Bestimmung der gegebenen Empfindung. Wir kommen zu derselben erst durch Vergleichung qualitativ gleicher Empfindungen durch eine gewisse Art der Wahrnehmungsaussage, welche zunächst eine Beziehung darstellt von der Form, die Empfindung a ist stärker, schwächer oder gleich der qualitativ ihr gleichartigen Empfindung b. Damit diese Aussage möglich sei, muss eine qualitativ bestimmte Empfindung in ihren Abstufungen der Intensität, und somit wiederholt, gegeben sein.

Es wurde gesagt, dass die Aussage über die Empfindungsstärke eine Beziehungsaussage sei, der eine Vergleichung von Empfindungen zu grunde liege, sodass diese Form der Sinnesaussage als Sinnesurteil zu bezeichnen wäre. Vergleicht man die Stärke zweier Hammerschläge, so kann etwa die Aussage lauten, dass der eine stärker sei als der andere und diese kann je nach Umständen mit voller Sicherheit abgegeben werden. Sie ist nicht abhängig von dem Betrage der Schallstärken, sondern nur von dem Verhältnisse derselben, während jener Betrag in weiten Grenzen variieren kann. Der Inhalt eines solchen Urteils ist die Festlegung eines Intensitätsverhältnisses zweier Empfindungen, und nicht, selbst nicht relativ, eine Quantitätsbestimmung von solchen. Dadurch aber, dass das Intensitätsverhältnis sich als ein „mehr" der einen Empfindung und als ein „weniger" der anderen auffassen lässt, dass es ferner möglich ist, symbolisch das Intensitätsverhältnis in einer ausgedehnten Mannigfaltigkeit darzustellen, hat man die Bestimmung des Intensitätsverhältnisses als eine quantitative von Empfindungen aufgefasst. In diesem Sinne ist auch von einer Messbarkeit der Empfindungsstärken die Rede. Die Berechtigung, von den Empfindungsintensitäten als Quanta der Empfindung zu reden, gilt also nur in diesem mittelbaren Sinne und mag statthaft erscheinen unter Wahrung der nötigen Restriktionen:

denn die Bestimmung der Merkmale der Empfindung ist erst nach theoretischen Bedürfnissen erfolgt, erst die Sinnesphysiologie hat gezeigt, wie Farbenhelligkeit und Sättigung eine scharf umschriebene Bedeutung haben. So ist auch das ganze verwickelte Lehrgebäude der Messung der Empfindungsstärke nicht unmittelbar dem gewöhnlichen Denken gegeben, sondern beruht auf weitläufigen theoretischen Überlegungen, deren Grundlagen und Durchführungen einer fortgesetzten Revision bedürfen. Für die gewöhnliche Auffassung ist die qualitativ und intensiv charakterisierte Empfindung selbst nur ein Quale.

Der Empfindung kommen nun Eigenschaften zu, nach welchen das Urteil über Intensitätsverhältnisse nicht nur eine Verhältnisaussage ist, sondern etwas über Beträge der Empfindungen aussagt. Verringert man den Betrag einer Schallstärke fortgesetzt, so kommt man schliesslich zu einer Grenze, wo dieselbe überhaupt nicht mehr wahrgenommen wird, diese bezeichnet man als Empfindungsschwelle der Schallstärke: solche Schwellen existieren — die Verhältnisse sind im einzelnen ziemlich verschieden — für alle Empfindungsgebiete, die Existenz derselben beruht auf allgemeinen, näher angebbaren Eigenschaften der Sinnessubstanzen.

Sind zwei Schallstärken gegeben, von denen man die stärkere unverändert lässt, während man die schwächere immer stärker macht, so kommt man zu einer Grenze, wo beide Schallstärken nicht mehr unterscheidbar sind; auf diese Weise kommt man zum Begriff der Unterschiedsempfindlichkeit als derjenigen Grenze, welcher die Unterscheidbarkeit zweier Empfindungen entspricht.

Auf diese Weise gewinnt man zwei, wie Quanta formulierbare Bestimmungen der Empfindungsintensität, nämlich einerseits die Empfindungsschwelle, andererseits die Unterschiedsempfindlichkeit. Auf der Existenz der letzteren beruhen dann die Massmethoden der Empfindung, deren Anwendung im Gebiet der zeitlichen Verhältnisse der Sinneswahrnehmung nach der Besprechung von Sinnesaussage und Sinnesurteil noch zu betrachten sein wird.

Qualität und Intensität lassen sich als Empfindungscharaktere der Extension in der Wahrnehmung gegenüberstellen. Unter dieser verstehen wir die Thatsache und das Merkmal, das jedem als Empfindung charakterisierten Aussageinhalt zukommt, dass er zeitliche und eventuell auch räumliche Ausdehnung besitzt. Wir wollen damit sagen, dass unsere Empfindung selbst das räumliche und zeitliche Ausgedehnte sei. Das erscheint für den, der sich gewöhnt hat, die Empfindung als etwas „Psychisches“ zu betrachten, einfach paradox, und doch ist es die einzige Möglichkeit, die Schwierigkeiten, die sonst für Wahrnehmungs- und Projektionshypothesen bestehen, zu vermeiden. Wenn ich ein Ausgedehntes, etwa einen Baum, sehe, so ist die Empfindung nicht in mir, etwa in meinem Auge oder in meinem Kopfe, sondern sie ist dort, wo der Baum ist, den Empfindungs-

und Wahrnehmungskomplex an jener Stelle bezeichne ich eben als Baum. Demgemäss sage ich, die Empfindung ist gar nicht in dem Subjekt, sondern sie ist draussen und ich bezeichne die Gesammtheit der ausgedehnten, ausser mir liegenden Empfindungen als Aussenwelt und es ist möglich, den Zusammenhang der Empfindungen ausser mir in der absoluten Form der Wahrnehmungsaussage, vollständig unabhängig vom Subjekt zu formulieren, sodass meine Empfindungen als Elemente der Aussenwelt auftreten. Die Aussenwelt sind meine Empfindungen und meine Empfindungen sind die Aussenwelt, ersteres nur, insoweit als sie zu mir als aussagender Person in Beziehung steht, soweit ich sozusagen gerade der Knotenpunkt der jeweilig gegebenen, dem ununterbrochenen Wechsel ausgesetzten Elemente der Wahrnehmung bin. Alle Aussagen über die Aussenwelt, soweit dieselben überhaupt der reinen Erfahrung angehören, gehen auf die Sinnesaussage zurück und wir ziehen daraus den Schluss, dass die Erregung der Sinnessubstanzen selbst so beschaffen sein muss, dass sie, von der aussagenden Person erlebt, Ausdehnung besitzt. Mit dieser einfachen Annahme, dass die Empfindung selbst das Ausgedehnte sei, verschwindet eine Fülle von Schwierigkeiten, mit denen sich die Erkenntnistheorie seit jeher abgequält hat. Die Empfindungen existieren als Ausgedehntes nicht in der aussagenden Person, sie sind darstellbar unabhängig von ihr als Zusammenhang der Elemente der Aussenwelt. Diese wird zum Knotenpunkt der letzteren, indem die Ausdehnungen der Empfindung nach den Verhältnissen der Erregung der Sinnessubstanzen, gemäss den Eigenschaften derselben gegeben sind.

So wird die Ermittelung der Grundeigenschaften der Sinnessubstanzen, welche sich in prinzipiell ziemlich einfacher Weise leisten lässt, zur letzten Grenze, welche dem menschlichen Erkennen gegeben ist, und die Eigenschaften von Empfindung und Wahrnehmung enthalten die gesamte Determiniertheit der Aussenwelt. So sind in ihnen die letzten Daten gegeben, welche das menschliche Erkennen bestimmen

und da die Eigenschaften der Erregung der Sinnessubstanzen vor aller Erfahrung, die im individuellen Erleben möglich ist, bereits vorhanden sind, so sind die allgemeinen Eigenschaften unseres Erkennens apriorisch bestimmt. Damit ist ausgesagt, dass nicht die Zufälligkeit der individuellen Existenz alle Form und allen Inhalt der subjektiven Erfahrung bestimme, sodass diese von Individuum zu Individuum unvergleichbar wäre, sondern es lassen sich einfache Momente angeben, die aller individuellen Erfahrung zugrunde liegen. Weit über die Betrachtung der menschlichen Sinneswahrnehmung und des menschlichen Erkenntnisvermögens hinaus lässt sich zeigen, dass die Grundeigenschaften der Sinnessubstanzen die gleichen sind, und dass sie schliesslich zurückgehen auf die Eigenschaften der lebendigen Substanz überhaupt, sodass die Erörterung dieses Begriffs die fundamentalste und letzte Aufgabe ist, die wir zu leisten im stande sind.

Es wäre nun unstatthaft, auf grund dieses sinnesphysiologischen Apriorismus so zu schliessen, dass man sagt, dass, wenn alle Merkmale von Empfindungen und Wahrnehmungen durch die Beschaffenheit der Sinnessubstanzen bedingt seien, die Komplementärbedingung nach Art eines Dingbegriffs gedacht werden müsste, der jeder positiven Bestimmung unzugänglich ist, da er selbst nicht Gegenstand der Erfahrung sein kann. Eine derartige Folgerung würde dem Satz widersprechen, dass Wahrnehmung und Wahrgenommenes schlechthin identisch sind, da sie das Wahrgenommene um etwas vermehrt, was selbst niemals in die Erfahrung eingehen kann. Indem wir aber den primären Charakter des Dingbegriffes im Bereich der Erfahrung ablehnen, indem wir also das primäre Gegebensein, die Irreduzibilität und Notwendigkeit eines für die Analyse des aussenweltlichen Geschehens zu verwendenden Substanzbegriffes bestreiten, haben wir erst recht keinen Grund, denselben als ausserhalb aller Erfahrung liegenden Grenzbegriff einzuführen. Auch der Begriff der lebendigen Sub-

stanz wird sich als empirische Begriffsbildung, die keine irreduzibelen Bestandteile enthält, späterhin erweisen, und wir huldigen nicht im geringsten vitalistischen Anschauungen. Wir sind der Meinung, dass die gesamte Analyse des ausserweltlichen Geschehens im Bereich der Erfahrung eines dogmatisch formalisierten Substanzbegriffes (als Materie) wie ebenso der Einführung eines Kraft- oder Energiebegriffes vollständig entraten kann, dass weder der Physiker noch der Chemiker derselben bedürfen. Wenn also im vorliegenden der transzendentale Realismus abgelehnt wird, so sind wir weiterhin der Ansicht, dass der erkenntnistheoretische Idealismus eines Berkeley ebenso abzulehnen sei; dieser ist schliesslich gezwungen, die Gemeinschaft aller menschlichen Erkenntnisvermögen in Gott zu Hilfe zu nehmen, um die Identität des Erkennens bei verschiedenen Individuen überhaupt zu begründen. Gegen diese Form des Idealismus spricht nun, dass alle Empfindung und Wahrnehmung unter einem absoluten Zwange stehen. Dieser Zwang der Sinneswahrnehmung ist als ein letztes, nicht weiter ableitbares Faktum anzuerkennen und er ist es, an dem jede idealistische Philosophie zerschellt.

Dieser Zwang ist es weiterhin, auf dem in jedem einzelnen gegebenen Falle von Wahrnehmung und Empfindung die Möglichkeit identischer Sinnesaussagen verschiedener Personen beruht und es eröffnet sich hier eine gewaltige Perspektive, von der aus die theoretische Möglichkeit eines commerciums von Menschen verständlich wird (theoretische Widerlegung des Solipsismus). Indem ich bei der Wahrnehmung etwa eines Glockentones auf Grund der Beschaffenheit meiner Sinnessubstanzen und des Gegebenseins der Komplementärbedingung unter einem eindeutigen Zwange stehe, der meine Wahrnehmung bestimmt, kann ich unter denselben Verhältnissen für mich eine andere Person substituieren, welche, da Systembeschaffenheit und Komplementärbedingung dieselben sind, notwendig dieselbe Wahrnehmungsaussage produzieren muss, wie ich; oder ich kann andrerseits die gegebene Identität der Sinnesaussage benutzen, um die Systembeschaffenheit der Sinnessubstanzen, indem ich die mir als selbst aussagender Person gezogene Grenze, übergehend auf eine andere aussagende Person, überschreite, (eventuell vergleichend) untersuchen, oder ich kann schliesslich die Sinnesaussage einer beliebigen Person zur Ermittelung weiterer Verhältnisse der Komplementärbedingung benutzen.

Hier scheint mir die Lücke in den Ausführungen Machs in seiner Analyse der Empfindungen zu liegen, dass sich, sowie man einmal Empfindung und Wahrnehmung bezogen auf die wahrnehmende Person bei ihm ins Auge fasst, dieselben sich in rein subjektive Phänomene verwandeln,

sodass die gelegentliche Identifizierung seines Standpunktes mit dem Berkeleys, über die er sich beklagt, in der That manchmal nahe liegend genug ist.

Der Zwangscharakter in der einzelnen Wahrnehmung ist im Ablauf derselben gegeben und im Vorstellen und Denken in keiner Weise vorausbestimmbar, ebenso wenig ist er ableitbar aus der Beschaffenheit der Sinnessubstanzen. Wir erkennen diesen Zwang in unserer Analyse der Wahrnehmung an, indem wir rein deskriptiv die Wahrnehmungsaussage als durch einen ausserweltlichen Umgebungsbestandteil bedingt darstellen, womit gesagt sein soll, dass wir die Bedingungen eines bestimmten gegebenen Wahrnehmungsvorganges nicht auf Grund des Gegebenseins der aussagenden Person allein abzuleiten vermögen. Dass wir diese Bedingung selbst als einen ausserweltlichen Umgebungsbestandteil auffassen, ist, wie aus dem folgenden sogleich ersichtlich werden wird, durch die Beschaffenheit der Wahrnehmung selber bedingt, indem derselben die Eigenschaft der Extension zukommt. Indem wir die Wahrnehmung als in dieser Weise bedingt beschreiben, behaupten wir keineswegs, dass ein reales Gegebensein einer Aussenwelt Grund des Zwangscharakters der Wahrnehmung sei (Ablehnung des naiven Realismus). Darüber etwas zu sagen bin ich ausser stande, da ich damit die festgelegte Grenze des Standpunktes der reinen Erfahrung überschreiten würde; ich sage vielmehr nur, die Sinneswahrnehmung steht unter einem Zwang, dessen Bedingungen auf Grund des Gegebenseins der wahrnehmenden Person nur zum Teil, nämlich hinsichtlich der Eigenschaften von Empfindung und Wahrnehmung, ableitbar ist. Da der erkenntnistheoretische Idealismus alle Realität und alle Erkenntnisbedingungen dem Subjekt beilegt, lehnen wir ihn ab, da der erkenntnistheoretische Realismus eine substantielle Existenz der Aussenwelt in irgend welcher Form behauptet, und wir diese nicht anerkennen, ist unser Standpunkt auch von diesen fundamental verschieden. Als gegeben sehen wir nur die Sinneswahrnehmung in ihrem Ablauf an, welche Zwangscharakter besitzt. Ihr kommt in gewissem Sinne die Be-

deutung der Aussenwelt zu, und sie ist mit dem ausserweltlichen Geschehen identisch, indem eine Aussage desselben eine Wahrnehmungsaussage in positiver Form ist.

Wir kehren zur Besprechung der Extension als Eigenschaft der Wahrnehmung zurück. Die zeitliche Ausdehnung ist gegeben als Merkmal der Empfindungen aller Sinnesgebiete, sodass die Erörterung derselben eine allgemeine Eigenschaft jeglicher Empfindung zum Gegenstand hat. Die räumliche Extension kommt vorwiegend nur bestimmten Sinnesgebieten, nämlich einerseits den Gesichtsempfindungen, andererseits der Hautsensibilität zu, ohne übrigens den anderen durchaus zu fehlen, so wie es etwa möglich ist, Gehörsempfindungen ungefähr nach ihrem Ursprungsort zu lokalisieren. Es möge nun ein Druckpunkt, etwa am Fussrücken, erregt werden. Dann hat die mit der Erregung dieser taktilen Sinnessubstanz identische Empfindung insofern eine extensive Bestimmung, als ihr ein Ort im Raume zukommt; dieser liegt an der Grenze des aussenweltlichen Komplexes, den wir als unseren Körper bezeichnen, und welchem die Sinnessubstanzen durchgängig angehören. Die Gesamtheit der taktilen Empfindungen des ruhenden und bewegten Körpers bildet eine stetige, ebene dreidimensionale Mannigfaltigkeit, die wir als Tastraum bezeichnen.

Der Erregung der Punkte der Retina des einzelnen Auges kommt ein zweifacher Raumwert, und zwar ein Längen- und ein Breitenwert zu, während bei der Erregung korrespondierender Stellen der Doppelnetzhaut die räumlichen Tiefenwerte auftreten, sodass hiermit die Dreidimensionalität des Sehraumes gegeben ist. An der Orientierung im Raum partizipieren ferner wahrscheinlich die von den Bogengängen ausgelösten Empfindungen (Mach-Breuer'sche Hypothese) und weiterhin die Sinnesempfindungen bei der koordinierten Bewegung. Wie nun auch die Beschaffenheit von Empfindungen und Wahrnehmungen im einzelnen Falle wechseln mag, so sind diese Merkmale der räumlichen und zeitlichen Extension, welche wir als Wahrnehmungscharaktere bezeichneten, doch

stets mehr oder minder ausgesprochen gegeben. Es hat dies zu dem Irrtum geführt, dass sich bei einer gegebenen Empfindung eine Scheidung treffen liesse in Form und Inhalt. So wären nach KANT Raum und Zeit die apriorisch gegebenen Anschauungsformen, in welche das Empfindungschaos sich einordnen würde. Diese Scheidung scheint mir nicht haltbar; unter dem Inhalt von Wahrnehmung und Empfindung kann nichts verstanden werden als diese selbst im gegebenen Falle, an ihr lassen sich wohl einzelne Merkmale aufweisen und diese lassen sich generell behandeln, aber sie lassen sich nicht als formale Bestimmungen loslösen, es kommt ihnen, wie sie in einer bestimmten Wahrnehmung gegeben sind, die Bedeutung von Elementen zu. Als eine sinnes-physiologische Formulierung der Lehre von den Anschauungsformen lässt sich die Statuierung des Begriffs der Generalsinne betrachten, als welche man „Raumsinn" und „Zeitsinn" ansah (E. H. WEBER, N. CZERMAK). Diese Meinung hatte zunächst das bedeutende Verdienst, dass sie die Diskussion von Raum und Zeit dort einordnete, wo sie hingehört, nämlich in die Sinnesphysiologie. Es ist auch angängig, Raum und Zeit, da sie Elemente der Wahrnehmung sind, als Empfindungen allgemein zu behandeln und das wollten die Autoren besagen, welche jene Termini gebildet haben. Der Ausdruck „Generalsinne" aber scheint uns irreführend und deshalb zu verwerfen zu sein. Eine Raumempfindung, die nur Raumempfindung ist, existiert ebensowenig wie eine spezifische Zeitempfindung, die nur Zeitempfindung wäre. Raum und Zeit sind nur Elemente der Wahrnehmung, die allerdings unter Umständen als allein wesentlicher Gegenstand der Aussage auftreten können. Wenn man unter diesem Vorbehalte von Raum- und Zeitempfindungen sprechen will, so mag dagegen nichts einzuwenden sein. Dieser Terminus weist aber auf einen weiteren Punkt hin: räumliche und zeitliche Extension als Wahrnehmungscharaktere sind in den verschiedenen Sinnesgebieten identisch, während die Empfindungscharaktere disparat sind. So

ist der Raum als Wahrnehmungsmerkmal stets eine stetige, ebene, dreidimensionale Mannigfaltigkeit, die Zeit eine eindimensionale, einerlei, ob es sich um die zeitliche Determiniertheit eines visuellen oder akustischen oder andersartigen Sinnesvorganges handelt. Dagegen ist eine Tonhöhe und eine Farbe qualitativ derart verschieden, dass eine unmittelbare Vergleichung ausgeschlossen ist. Weiterhin besitzen Raum und Zeit als Extension der Wahrnehmung eine Reihe gemeinschaftlicher Eigenschaften.

Es mögen nun zwei aufeinander folgende Schallhammerschläge gegeben sein; es ist dann ersichtlich, dass von zwei Schlägen überhaupt nur dann gesprochen werden kann, wenn der folgende zu dem vorhergehenden in eine Beziehung tritt, welche als Relation der beiden Schläge bezeichnet werden soll. Diese ist im vorliegenden Falle keineswegs selbst Gegenstand der Wahrnehmung, sondern aus der Analyse des vorliegenden Befundes erschlossen, zunächst als ein rein formales Verhältnis der Möglichkeit, dass mehrere voneinander getrennte Schalleindrücke überhaupt Gegenstand einer Aussage werden können. Indem diese Relation zwischen zwei Schalleindrücken, die Inhalt des Wahrnehmungsvorganges sind, besteht, ist sie ein rein der Wahrnehmung angehöriges Verhältnis, das demgemäss in seiner Analyse um nichts mehr erfordert als die Analyse einer gegenwärtig gegebenen Wahrnehmung, sodass durch Einführung dieses Begriffes eine Amplifizierung des vorliegenden Thatbestandes (etwa um einen Faktor, welcher der aussagenden Person in dem Ablauf ihres subjektiven Geschehens gegeben sei) nicht stattfindet. Im vorliegenden Falle nun besteht die Relation zwischen zwei Sinneseindrücken von verschiedener zeitlicher Determiniertheit, welche beiden demgemäss als anteriorer und posteriorer sich gegenüberstellen lassen. Indem nun die zeitliche Determiniertheit der beiden einzelnen Schläge in der Extension der Zeit gegeben ist, so ist sie eine extensionale Bestimmung der einzelnen Eindrücke und demgemäss die Relation eine Beziehung zweier extensional bestimmter

Sinneseindrücke und indem sie der beschreibende Ausdruck des Aufeinanderbezogenseins der beiden Hammerschläge ist, erweist sie sich als die formale Beziehung, die erfüllt sein muss, dass eine Aussage über aufeinanderfolgende Sinneseindrücke möglich sei, dass ein folgendes zum vorhergehenden in Beziehung trete und dass somit die Bestimmung des „früher" oder „später" im Ablaufe des Wahrnehmungsvorganges ausgesagt werden könne.

Wenn nun bei zwei aufeinanderfolgenden Hammerschlägen der posteriore Eindruck der gegenwärtig gegebene ist, ist der anteriore für sich nicht mehr ablaufend, sondern ein abgelaufener Wahrnehmungsvorgang, der zeitlich als der Vergangenheit angehörig determiniert ist. Indem aber beide Schläge Gegenstand einer Wahrnehmungsaussage werden können etwa von der Form: „beide Schläge folgen rasch nacheinander", so sind wir in diesem Falle berechtigt, auch den abgelaufenen Vorgang in der Aussage als Wahrnehmung zu betrachten. Das ändert sich aber weiterhin, indem in dem stetigen Fortschreiten der Zeit das zeitliche Verhältnis einer ablaufenden und abgelaufenen Wahrnehmung zu dem gegenwärtig Gegebenen sich ändert. Daher ist es nicht allgemein angängig, eine abgelaufene Wahrnehmung schlechthin nach Art einer eben ablaufenden zu betrachten, da sie sich von dieser nicht nur in der zeitlichen Determiniertheit, sondern noch in einem weiteren wesentlichen Merkmal, das in ersterem implicite enthalten ist, unterscheidet, und dies ist, dass eine abgelaufene Wahrnehmung als Inhalt einer Aussage nicht gegenwärtig unter dem Zwang der Sinneswahrnehmung steht. Wenn also über eine abgelaufene Wahrnehmung gegenwärtig ausgesagt wird, so ist der Inhalt der Aussage nicht in einem identischen ablaufenden Vorgange der Aussenwelt gegeben und bedingt, sondern Bedingung und Inhalt der Aussage sind in irgend welcher anderen Weise gegeben und wir wollen das Gegebensein einer derartigen abgelaufenen Wahrnehmung als Inhalt einer gegenwärtigen Aussage als Vorstellung bezeichnen.

Das besagt, dass die Vorstellung als Inhalt einer gegenwärtig möglichen Aussage in der Vergangenheit als Wahrnehmungsvorgang gegeben war, dass ihr somit in einer in der Vergangenheit abgeschlossenen zeitlichen Extension alle Merkmale der Wahrnehmung, die Empfindungscharaktere von Qualität und Intensität, wie extensionale Bestimmungen zukamen. In der Vorstellung dagegen sind die Empfindungscharaktere der Wahrnehmung nicht aufweisbar und es folgt dies aus dem Gegebensein der Wahrnehmung als mit dem subjektiven Erleben identisches Geschehen in der aussenweltlichen Umgebung, welches bei dem Ablauf der Vorstellung nicht stattfindet. Da aber die Vorstellung eine früher stattgefundene Wahrnehmung ist, so sind die Empfindungscharaktere als Aussagbares in derselben Weise möglich wie in der damals gegenwärtig gegebenen Wahrnehmung, sodass auch von einem Vorgestellten der Empfindungscharakter etwa einer Farbe („grün") ausgesagt werden kann; man könnte also diese Empfindungscharaktere der Wahrnehmung als vorgestellte bezeichnen. Diese unterscheiden sich aber von den in der Wahrnehmung gegebenen dadurch, dass sie der aussagenden Person selbst als Teil oder Inhalt der Aussage, nicht aber als von aussen bedingter, ablaufender Erregungsvorgang einer Sinnessubstanz und so als ein damit identisches aussenweltliches Geschehen gegeben ist. Ein vorgestelltes „Grün" entbehrt also jeglicher peripherogenen, sei es aussenweltlich, sei es aus der Erregung der Sinnesorgane, bedingten Eigentümlichkeit als Empfindung, die in einer Wahrnehmung gegebenen Empfindungscharaktere können als solche nicht Gegenstand der Vorstellung oder Merkmale von Vorgestelltem werden, sie treten nur als Möglichkeit von einem Aussagbaren eines Vorgestellten auf, als möglicher Inhalt einer gegenwärtigen Aussage auf Grund der früheren Wahrnehmung, sie sind selbst als vorgestellte nur aussagbar, nicht inhaltlich adäquat reproduzierbar.

Wenn zwei Hammerschläge, die Inhalt einer in der Vergangenheit stattgefundenen Wahrnehmung waren, in ihrer zeitlichen Abfolge vorgestellt werden, so enthält diese Vorstellung die zeitliche Determiniertheit der Aufeinanderfolge der Schläge, wie sie in der Vergangenheit als extensives begrenztes Verhältnis in der Zeit gegeben war. Wenn ich mir zwei aufeinanderfolgende Schallhammerschläge vorstelle, so ist die Zeit, welche zwischen den vorgestellten Hammerschlägen verfliesst, für mich in meiner Vorstellung gleich der Zeit, welche zwischen den in der Wahrnehmung gegebenen Hammerschlägen verfloss. Nur dann, wenn diese Gleichheit der Zeit zwischen den vorgestellten und den früher in der Wahrnehmung gegebenen Hammerschlägen für mich erfüllt ist, ist es möglich, das vorgestellte Zeitverhältnis als identisch mit dem wahrgenommenen auszusagen. Wo immer eine Succession von Wahrnehmungen vorgestellt wird, sind die zeitlichen Verhältnisse des Vorstellungsablaufes dieselben wie die der

früheren Wahrnehmung und das bedeutet, dass die Vorstellung in zeitlicher Beziehung identische Verhältnisse aufweist mit der Wahrnehmung, beide unterscheiden sich in keiner Weise hinsichtlich der extensionalen Determiniertheit in der Zeit. Dasselbe gilt für die räumliche Beschaffenheit der Wahrnehmung. Daraus folgt, dass die extensiven Eigenschaften der Wahrnehmung, die zeitliche und im gegebenen Falle auch die räumliche Bestimmung adäquat vorgestellt werden, dass eine vorgestellte Zeit und ein vorgestelltes Räumliches dieselbe Beschaffenheit haben wie die entsprechende wahrgenommene Zeit und die entsprechende räumlich ausgedehnte Wahrnehmung. Man bezeichnet diese Adäquatheit im Vorstellen von Räumlichem und Zeitlichem als die Anschaulichkeit dieser Art von Vorstellungen.

(Schluss der Abhandlung.)

Zu Herders 100. Todestage.

Von **Paul Barth**, Leipzig.

Inhalt:

Die Aufklärung ist rationalistisch, steht unter dem Einflusse des Systems der natürlichen Wissenschaften, darum nicht psychologisch. Herder ist Psychologe, nicht in systematischer, sondern in intuitiver Weise. Seine psychologische Theorie ist die von Leibniz. Sein Verhältnis zu Kant's Kritik der reinen Vernunft und zu dessen Kritik der Urteilskraft. Seine Theorie des Ursprungs der Sprache. Sein Standpunkt in der literarischen Kritik. Sein Begriff der Humanität. Seine Philosophie der Geschichte.

Am 18. Dezember d. J. sind 100 Jahre verflossen, seit J. G. Herder gestorben ist. Je rascher das Leben und das Denken unserer Generation vorwärts eilt, desto notwendiger ist es, bisweilen an die Verdienste der Vergangenheit zu erinnern, damit wir unserer Dankespflicht uns bewusst bleiben.

Die Aufklärung war bekanntlich durchaus synthetisch, konstruktiv. Es herrscht in ihr das System der „natürlichen" Wissenschaften, d. h. der „vernünftigen", die nicht auf Offenbarung oder Geschichte, sondern auf dem lumen naturale, d. h. der menschlichen Vernunft beruhen wollten. Der überlieferten Religion und den mannigfaltigen Konfessionen war seit Thomas Morus, noch mehr seit Bodinus und seit Herbert von Cherbury, die eine „natürliche Religion" entgegentreten, deren Ideen: Gott, Tugend, Unsterblichkeit, Vergeltung nach dem Tode der menschlichen Vernunft angeboren waren und angeboren sein mussten, da man sie ja vor der christlichen Offenbarung, schon im hellenischen Altertume fand. In Deutschland wurde diese natürliche Religion durch Leibniz und Wolff identisch mit der rationalen.

Parallel mit der „natürlichen Religion" dringt — noch deutlicher als diese eine Entlehnung aus dem Altertume —

das „natürliche Recht“ oder das „Naturrecht“ zur Geltung durch. Es ist ein ideales Recht der Gleichheit und Freiheit aller Menschen als vernünftiger Wesen, das man den bestehenden positiven Rechten entgegensetzt. Althusius gründet darauf seine Einteilung des Rechts und seine Lehre von der Souveränität und von der demokratischen Staatsverfassung, die er allein anerkennt. Grotius benützt dieses Naturrecht, das ihm mit dem göttlichen und dem vernünftigen Rechte identisch ist, als Grundlage für seine Forderungen auf dem Gebiete des Völkerrechts und des Strafrechts. Und nach allen drei Richtungen, besonders der staatsrechtlichen, der strafrechtlichen, weniger der völkerrechtlichen, arbeiteten ihre Nachfolger: Hobbes, Locke, Pufendorf, Thomasius, Montesquieu, Beccaria u. a. weiter, in Ausgangspunkt und Methode wesentlich gleich, wenn auch nicht in den Ergebnissen.

Eine dritte „naturgemässe“ Wissenschaft war die naturgemässe Pädagogik. Seitdem Wolfgang Ratke ausgerufen hatte: omnia juxta methodum naturae! war das System dieser Wissenschaft von Comenius, Locke, Rousseau, Basedow und vielen andern immer mehr ausgebildet worden. Hier galt der Kampf der widernatürlichen, verkehrten, „unvernünftigen“ Erziehungsmethode des Mittelalters.

Dieselbe Geistesströmung, wie in der natürlichen Religion, dem Naturrecht, der naturgemässen Pädagogik, findet sich wieder im „System der natürlichen Freiheit“, in der nationalökonomischen Lehre Adam Smiths und schon in der Theorie der Physiokraten, die in zwiefacher Hinsicht die Macht der Natur anerkannt wissen wollten, erstens, indem sie den Boden, das natürliche Element der Produktion, als einzige Quelle alles Reichtums betrachteten, zweitens, indem sie allen Beschränkungen der Handelsfreiheit das Laisser faire, Laisser passer! Le monde va de lui-même! entgegensetzten.

Endlich gab es — freilich nicht in dem Sinne, dass Natur und menschliche Vernunft identisch wären — auch „naturgemässe Heilkunde“. Nachdem schon aus Descartes'

Schule eine „iatromechanische" Heilkunde im Gegensatze zur „iatrochemischen" hervorgegangen war, wurde besonders von B. de Mandeville und andern Ärzten eine „natürliche" Heilmethode vertreten, die nicht von den Medikamenten, sondern von der „Heilkraft der Natur" die Genesung erwartete[1]).

So will das achtzehnte Jahrhundert, das Zeitalter der Aufklärung, überall auf eigenen Füssen stehen, es fühlt sich als das weise, erleuchtete, gegenüber den dunklen, barbarischen Zeiten der Vergangenheit. Es denkt logisch, vorwärts und hat keine Zeit, sich in die Vergangenheit zu versenken. Es ist darum nicht psychologisch, es bemüht sich nicht, die Vergangenheit zu verstehen.

Herder macht eine Ausnahme. Wie Lessing auf dem Gebiete der Religion, so findet er auf allen geistigen Gebieten in der Vergangenheit notwendige Vorstufen der Gegenwart, und die Barbaren, die noch in der Gegenwart leben, betrachtet er in vieler Hinsicht als den Kulturvölkern ebenbürtig. Das kommt daher, dass Herder nicht Rationalist, sondern Psycholog ist.

Freilich ist er nicht Systematiker der Psychologie. Er verhält sich vielmehr durchaus intuitiv und er meint, „dass Homer und Sophocles, Dante, Shakespeare und Klopstock an Psychologie und Menschenkenntnis mehr Stoff geliefert haben als selbst die Aristoteles' und Leibniz aller Völker und Zeiten"[2]). Was an systematischen Elementen sich bei ihm findet, stammt von Leibniz oder von Wolff. Wie sehr

[1]) So giebt es eine iatrophysische, d. h. mechanische Schule der Heilkunst, in Anknüpfung an Descartes begründet durch des Schotten Pitcarnius (Pitcairn) Elementa medicinae physico-mathematica, Haag, 1718. Vergl. R. Sommer, Die Entstehung der mechanischen Schule in der Heilkunde, Leipzig, 1889, S. 20. Und Bernard de Mandeville, der berüchtigte Verfasser der „Bienenfabel", sagt in einem medizinischen Dialoge vom Jahre 1711 wörtlich: „Ich will der Natur nachhelfen, nicht ihr in den Weg treten. Geheimmittel habe ich keines." Vergl. P. Sakmann, Bernard de Mandeville, Freiburg i. B., 1897, S. 7. Der berühmteste Arzt dieser Richtung ist der Physiokrat Quesnay.

[2]) Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. 1778, ed. Suphan, VIII, S. 171.

er auch „die dunklen und klaren, deutlichen und verworrenen Ideen, das Erkennen in und ausser sich, mit sich und ohne sich selbst", als „taube Wörter und Klassifikationen" der Leibniz'schen Terminologie bezeichnet[1]), so bekennt er sich doch zu derselben Klassifikation. „Man ist gewohnt, der Seele eine Menge Unterkräfte zu geben, Einbildung und Voraussicht, Dichtungsgabe und Gedächtnis; indessen zeigen viele Erfahrungen, dass, was in ihnen nicht Apperzeption, Bewusstsein des Selbstgefühls und der Selbstthätigkeit sei, nur zu dem Meer zuströmender Sinnlichkeit, das sie regt, das ihr Materialien liefert, nicht aber zu ihr selbst gehöre[2])." Also wie bei Leibniz! Einerseits Perzeptionen, d. h. Empfindungen und die Reste derselben, also der Inhalt, Stoff der seelischen Zustände, andrerseits Apperzeption, d. h. wie Leibniz definiert, „la connaissance réflexive de notre état intérieur", d. h. Bewusstsein dieses Inhalts und auch Bewusstsein seiner Veränderungen, woraus sich dann im Laufe des 18. Jahrhunderts Apperzeption zur Gleichbedeutung mit „Selbstbewusstsein", (Bewusstsein des Selbstgefühls und der Selbstthätigkeit, wie Herder an obiger Stelle sagt) entwickelt. Und wie bei Leibniz, so ist bei Herder das Wollen keine besondere Grundfunktion neben dem Erkennen. „Ist jedes gründliche Erkenntnis nicht ohne Wollen, so kann auch kein Wollen ohn' Erkennen sein: sie sind nur eine Energie der Seele"[3]). Und wie bei Leibniz und bei Wolff strenger Determinismus herrscht, so bei Herder: „Da ist's wahrlich der erste Keim zur Freiheit, fühlen, dass man nicht frei sei und an welchen Banden man hafte[4])."

Am wenigsten ist Herder Erkenntnistheoretiker. Darum versteht er nicht die Schwierigkeit, die für Leibniz zur Annahme der „prästabilierten Harmonie" führte; es ist ihm keine Unmöglichkeit, dass Körperliches auf Unkörperliches

[1]) a. a. O. S. 179/180.
[2]) a. a. O. S. 195.
[3]) a. a. O. S. 199.
[4]) a. a. O. S. 202.

wirke, dass aus Bewegungen von Dingen Empfindungen werden, ebenso wenig eine Unmöglichkeit, wie die Entstehung eines dritten Körpers aus zweien, die seine Eltern sind[1]).

Dieser Mangel erkenntnistheoretischer Fähigkeit verschliesst ihm völlig das Verständnis Kant's. Den Kant der vorkritischen Periode hatte er in Königsberg gehört und noch i. J. 1795, mehr als 30 Jahre später, gedenkt er seiner verehrend und bewundernd[2]). Aber der Kritizismus blieb ihm ein Buch mit sieben Siegeln. Kant wollte die formalen Elemente der Erkenntnis von den materialen trennen. In der „transzendentalen Ästhetik" sondert er Raum und Zeit als die reinen Formen der Anschauung von der Anschauung selbst ab, in der „transzendentalen Analytik" die allgemeinsten Begriffe, die Kategorien, nach denen wir die Anschauungen ordnen, von diesen selbst. Aber beides ist für Herder ein eitles Bemühen, eine unmögliche Abstraktion. Der Raum bleibt ihm „unsre erste Erfahrung"[3]), ein „schwarzblaues Luftbild", ein „gemaltes Nichts"[4]), (obgleich andrerseits das Nichts „ein Unbegriff" genannt wird[5])). Auch die Zeit stammt aus der Erfahrung, sie wird durch das Gehör wahr-

[1]) a. a. O. S. 176f.

[2]) Vergl. Briefe zur Beförderung der Humanität, 6. Sammlung, Riga 1795, S. 172f. (79. Brief): „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglinges, die, wie ich glaube, ihn auch in sein greisestes Alter begleitet. Seine offne, zum Denken gebaute Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude. Die gedankenreichste Rede floss von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. . . . . (Er) kam immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte. Nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgiltig. Keine Kabale, keine Sekte, kein Vorteil, kein Namen-Ehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüt fremde. Dieser Mann, den ich mit grössester Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir."

[3]) Metakritik der Kritik der reinen Vernunft, I. Leipzig 1799. S. 100 (ed. Suphan, XXI, S 51).

[4]) Ebenda, S. 103 (ed. Suphan, S. 52).

[5]) S. 131, (ed. Suphan, S. 63).

genommen[1]), aber auch „ein langes Nichts“ genannt, wie der Raum ein „breites Nichts“[2]). Beide, Raum und Zeit, sind „Phantasmen“[3]) und doch wieder „diskursive Begriffe“[4]). Obgleich bisweilen eine lichtvolle Bemerkung aufblitzt, wie die, dass die Dauer nicht aus Augenblicken bestehe[5]), kommen ihm doch die logischen Eigenschaften des Raumes und der Zeit, ihre Homogeneität und daraus folgende Kontinuität als logische nicht zum Bewusstsein. „Anschauung a priori, Formen der Sinnlichkeit, Transzendentalästhetik“, bleiben ihm darum „inhaltlose, sich selbst widersprechende, übelgeformte Worte“[6]). Der Beweggrund Kant's bleibt ihm verborgen.

Ebensowenig ist ihm Kant's transzendentale Analytik einleuchtend. Sinnlichkeit und Verstand sind ihm untrennbar verbunden[7]). Kein Verstand ist denkbar ohne Verständliches[8]), (wobei er nicht bedenkt, dass auch Kant die Affinität des Mannigfaltigen zur Voraussetzung der „Assoziation der Erscheinungen“ und indirekt der Anwendung der Kategorien macht[9])); die Kategorien sind für Herder nicht „reine“ Begriffe, sondern ein nachträglich „aus menschlichen Erkenntnissen abgezogenes Fachwerk“, abgezogen durch die eine Verstandeshandlung, die es giebt: das Eine in Vielem anzuerkennen[10]). Und da er sich in Bezug auf empirische Begriffe Hume's Verwerfung des „Schemas“ zu eigen macht[11]), so ist es folgerichtig, dass ihm der „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“ bloss „eine dritte Fiktion zwischen zwei verschiedenen Fiktionen“ ist[12]). Dem „Fachwerk“ der Kate-

[1]) S. 138 f. (ed. Suphan, S. 65).
[2]) S. 294 f. Die Seiten der Originalausgabe stehen bei Suphan am Rande.
[3]) S. 347.
[4]) S. 103, S. 123.
[5]) S. 323.
[6]) Metakritik I, S. 129.
[7]) Ebenda S. 161. 225.
[8]) S. 208.
[9]) Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach, S. 125, S. 132.
[10]) Metakritik I. S. 196, 219, 249, 259.
[11]) S. 274.
[12]) S. 270.

gorien Kant's stellt er ein eigenes entgegen. Seine vier „Urbegriffe" sind: Sein, Dasein (Raum), Dauer (Zeit), Kraft[1]). Diese sind aber keineswegs „Stammbegriffe des reinen Verstandes", sondern wie der Raum durch das Gesicht, die Zeit durch das Gehör, so ist die Kraft (zugleich mit dem Begriffe der Ursache und Wirkung) durch das Gefühl, d. h. den Tastsinn, gegeben[2]). Das Sein scheint eine letzte, aus diesen drei „Urbegriffen" gebildete Abstraktion, die freilich nie, wie man erwarten sollte, ihnen übergeordnet, sondern stets nebengeordnet ist. Die vier Urbegriffe wendet Herder dann auf vier „Kategorien" an: Sein (in einem engeren Sinne), Eigenschaften, Kräfte, Mass. Den vier Kategorien entsprechen vier Wissenschaften: Ontologie dem Sein, Naturkenntnis der Qualität, Naturwissenschaft den Kräften, Mathematik dem Masse. Der Verstand handelt immer nach einer Vierheit: Thesis, Analyse (oder Disjunktion), die zwei Begriffe giebt, Synthesis. „Das Vierfache ist ein Actus der Seele; wer diese Tetraktys trennt, vernichtete das Wesen des menschlichen Verstandes"[3]). Zur Begründung dieser Verteilung stellt Herder die Vernunft (die nur graduell vom Verstande verschieden ist) als Richterin dar. Als solche „vernahm sie: den Grund des Anbringens, Partei und Gegenpartei und entscheidet. Die Entscheidung kehrt zum Grunde des Anbringens zurück, der in beiden Mittelgliedern nur geweitet, d. i. von beiden Teilen auseinandergesetzt ward. Die beiden Extreme finden durch Ja und Nein ihre Mitte wieder."[4]) Diese Vierteilungen sind aber bei weitem willkürlicher als die Dreiteilungen Kants. Man wird an die späteren Tetraden des Schellingianers J. J. Wagner erinnert.

Die „Vernunft" ist bei Kant der Art, bei Herder nur dem Grade nach vom Verstande verschieden, sie ist nur ein „anwendend höherer Verstand"[5]). Nicht zwei verschiedene,

[1]) Metakritik I, S. 234, 260ff. und öfter.
[2]) Metakritik I, S. 230ff.
[3]) A. a. O. S. 266.
[4]) Metakritik II, S. 170f.
[5]) Metakritik II. S. 14.

gleichberechtigte Methoden der Vernunft sind es, aus denen mit gleicher Beweisbarkeit These und Antithese der Antinomien hervorgehen, sondern nach H. die Einbildungskraft einerseits, der Verstand andererseits. In Wahrheit verhält es sich nun so, dass die Anschauung, also auch die Einbildungskraft, die doch von der Anschauung ausgehen muss, nur die Endlichkeit der Welt in Zeit und Raum, die Endlichkeit der Teilbarkeit der Materie, und die Endlichkeit der Kausalreihe annehmen muss. Denn die Anschauung giebt uns immer etwas Begrenztes, Abgeschlossenes. Der Verstand hingegen, das Denken ist ja Tätigkeit, aktiv, während die Anschauung immer passiv ist. Darum ist der Verstand in keine Grenzen gebannt, sondern immer im stande, die vorläufig angenommenen Grenzen zu überschreiten. Bei Herder verhält es sich umgekehrt. Die Einbildungskraft ist ihm das tätige Prinzip, das die Idee der Unendlichkeit in den oben genannten drei Richtungen: der zeitlichen und räumlichen Ausdehnung, der Teilbarkeit der Materie und der Kausalreihe erzeugt[1]). Der Verstand hingegen lehrt nach ihm überall die Endlichkeit[2]). Die Bestimmung Kant's, dass die Ideen nicht konstitutiv, sondern regulativ seien, dass die substantielle Einheit der Seele, die Totalität im Zusammenhange der Erscheinungen der Welt, Gott als letzter Grund alles Seienden nur ein nützlicher Schein seien — das alles ist ihm „Wortgeschwätz transzendentaler Grillen“[3]). „Der postulierte Gott der kritischen Philosophie, er werde als ein Hoff- oder Schreckgespenst aufgeführet, ist also ein Ungott für die Moralität, ihrem auseinander fallenden System ein erbettelter Notnagel“[4]). Dagegen ist der Gott, den die wahre Vernunft lehrt, die „gewisseste Idee“, die ihr überhaupt erreichbar ist[5]). Wie der

[1]) Dagegen in dem sogleich noch zu nennenden Dialog „Gott“ wird „das Unendliche der Vernunft und das Endlose der Einbildungskraft“ unterschieden. Ed. Suphan, XVI, S. 457.
[2]) Metakritik II, S. 85ff.
[3]) II, S. 213.
[4]) Metakritik II, S. 265.
[5]) II, S. 182.

Dialog „Gott“ [1]) beweist, ist ihm diese Idee, wie bei Spinoza, Anfang und Grundlage aller Erkenntnis.

So wenig eindringend diese Kritik der Kant'schen Erkenntnistheorie ist, in einer Hinsicht leitet ihn ein richtiger Instinkt, nämlich in der Besorgnis, die durch die auf Kant folgende Spekulation leider gerechtfertigt wurde, es könnte über dem Konstruieren die Solidität des Unterbaus, die Grundlegung durch die Ergebnisse der Einzelwissenschaften ausser Acht gelassen werden. „Mit jeder Entdeckung der Naturgeschichte und Naturlehre, der vergleichenden Anatomie, Astronomie, Chemie u. f. hat die falsche Vernunft von ihrem Trödelkram einen Zierrat verloren, indem die wahre Vernunft eine neue Formel der Wahrheit gewann“ [2]). Dagegen urteilt er vom Anhänger des Kritizismus: „Alles a priori habend, Gesetzgeber aller Natur und Schrift, verachtet er fortan wirkliche zumal mühsame Kenntnisse und dünkt sich, leer wie er ist, einen kritischen Philosophen. Diese kritische Leerheit, diesen Stolz, der sich mit Distinktionen brüstet, diese Anmassung, Natur und Kunst aus sich entspringen zu lassen, diszipliniere man“ [3]).

Berechtigter als Herder's Widerstand gegen die kritische Erkenntnistheorie ist seine Gegnerschaft gegen Kant's Ästhetik. Hier zeigte sich Kant's Mangel an Psychologie, besonders an Einsicht in die Natur des Gefühls. Jedes Gefühl ist ihm sinnlich, gleichviel aus welcher Tätigkeit, ob aus einer sinnlichen oder einer intellektuellen es hervorgehe. Darum ist ihm „ein intellektuelles Gefühl ein Widerspruch“ [4]), d. h. eine contradictio in adjecto; allerhöchstens gibt er ein intellektuell bewirktes Gefühl zu, wie die Achtung [5]). Und obgleich er — trotz dem vermeintlichen Widerspruche — später von „intellektueller Lust“ redet [6]), in der Kritik der Ur-

[1]) Zuerst 1787 erschienen, ed. Suphan, XVI, S. 403 ff. bes. S. 438 ff.
[2]) Metakritik II, S. 212.
[3]) a. a. O. S. 214.
[4]) Kritik der praktischen Vernunft, ed. Kehrbach, S. 141.
[5]) Kr. der pr. V. S. 90, S. 96.
[6]) Metaphysik der Sitten, ed. Kirchmann, S. 11.

teilskraft selbst von „Geistesgefühl“[1]), waren ihm in dieser doch das Fühlen, d. h. Lust und Unlust einerseits, das Denken oder Urteilen andererseits noch ganz und gar getrennte seelische „Vermögen“, das erste nach der herrschenden Wolff'schen Psychologie ein niederes, weil immer sinnlich bleibend, das zweite ein höheres, weil über die Sinnlichkeit sich erhebend. Und darum konnte das Schöne nicht dem Reiche des Gefühls, der niedrigen Welt angehören, es musste in die Sphäre des Denkens, des Urteils erhoben, in die Kritik der Urteilskraft eingeordnet werden.

Die Trennung vom Gefühle, das immer sinnlich ist[2]), musste bei Kant scharf und bestimmt sein, damit nicht Hohes und Niederes fälschlich nivelliert werde. Daher die strenge Scheidung zwischen dem Angenehmen und dem Schönen, die aber zugleich jeder Möglichkeit einer genetischen Betrachtung des Schönen den Weg versperrt. Denn in Wahrheit entsteht das Schöne nicht plötzlich wie eine Schöpfung aus dem Nichts. Es entwickelt sich aus dem subjektiv Angenehmen allmählich als das objektiv Angenehme. Dies fühlt Herder und er, der in den bescheidensten Anfängen der Dichtung bei den Naturvölkern, in den einfachsten Ornamenten des primitivsten Kunstgewerbes das Schöne entdeckt hatte, musste sich gegen diese schroffe Scheidung Kant's erklären. „Nicht Gegensätze — sagt er — sind diese Begriffe, [„Angenehm“ und „Schön“], sondern Unterschiede, davon mehrere nicht nur beisammen sein können, sondern in den angenehmsten Gegenständen beisammen sind“[3]). Und mit Recht heisst es bei Herder: „Interesse ist wie des Guten und Wahren so auch der Schönheit Seele“[4]). Denn wenn das Schöne gefällt, wie Kant definiert, so muss es eben einem Interesse dessen, dem es gefällt, entgegenkommen. Und die ganze Bedeutung des Gefühls ist ihm so klar, dass er auch die Übertragung

[1]) Kr. der Urteilskraft, ed. Kirchmann, S. 31.
[2]) Kr. der pr. V. ed. Kehrbach, S. 92.
[3]) Kalligone 1, Leipzig 1800, S. 182 f. (ed. Suphan XXII).
[4]) A. O. S. 195.

des Gefühls vom Subjekte auf das betrachtete Objekt, die Belebung desselben, die so sehr viel zum Interesse beiträgt, die gegenwärtig so viel besprochene „Einfühlung" wohl bemerkt hat. „Die spitzen Pfeiler des Himmels ründet die Zeit ab; sanfte Linien fliessen von Bergen zu Bergen. Man reiset mit ihnen; das Auge hängt an ihnen und verfolgt sie[1])". Und noch deutlicher: „Nicht anders fühlen wir den Gemütscharakter jedes echt gebildeten Werkes der Kunst, den Geist, der es bewohnt; schnell und sanft gehet er in uns über. Mein Arm erhebt sich mit jenem Fechterarm; meine Brust schwillt mit jener Brust, auf welcher Antäus erdrückt wird. Meine Gestalt schreitet mit Apollo oder lehnt sich mit ihm, oder schaut begeistert empor[2])."

Diese Subjektivität des ästhetischen Urteils macht HERDER skeptisch gegen die Gründe, mit denen KANT dasselbe, obwohl es zunächst nur für den einen, der es fällt, und nur für den einen Gegenstand, von dem es gefällt wird, giltig ist, dennoch als allgemein und notwendig wie irgend ein Satz der objektiven Wissenschaft zu erweisen sucht. Für KANT ist ja alle Wissenschaft allgemein und notwendig; nicht minder aber ist das sittliche Urteil allgemein und notwendig, so ausnahmslos und einleuchtend, wie die der Mathematik[3]). Kein Wunder, dass nach dem alten Parallelismus des Wahren, Guten und Schönen ihm auch das Geschmacksurteil, obgleich rein subjektiv, dem Schwanken und der Enge der Subjektivität entrückt sein musste. Er gründete dies auf die Gleichheit der Erkenntniskräfte aller Menschen, auf die „zweckmässige Übereinstimmung eines [schönen] Gegenstandes, (er sei Produkt der Natur oder der Kunst), mit dem Verhältnis der Erkenntnisvermögen unter sich[4])". „Auf jener Allgemeinheit aber der subjektiven Bedingungen der Beurteilung der Gegenstände gründet sich allein diese all-

[1]) KALLIGONE I, S. 69.
[2]) KALLIGONE II, Leipzig 1800, 134f.
[3]) Vergl. Kritik der r. Vernunft, ed. KIRCHBACH, S. 632.
[4]) KANT. Kritik der Urteilskraft, ed. KIRCHMANN, S. 30.

gemeine subjektive Giltigkeit des Wohlgefallens“ [1]). Und was so allgemein ist, muss schliesslich auch notwendig sein. Bestimmter ausgedrückt, „die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem“, die KANT bei jeder Schönheit findet, erleichtert die Erkenntnis, den zusammenfassenden Überblick, sie ist kraftersparend (was KANT freilich nirgends sagt); darum gefällt sie uns. Diese Erleichterung aber geschieht unbewusst, ohne dass wir, wie sonst bei einer Zusammenfassung, durch bewusstes Denken einen Begriff des Gegenstandes oder einen Zweck desselben aufstellen und ihn daran zu messen, sie geschieht durch die blosse Anschauung, daher „die Allgemeinheit des Geschmacksurteils ohne Begriff, der Zweckmässigkeit ohne Zweck“, die HERDER beide so widersinnig findet. Die transzendentalen Ideen der reinen Vernunft sind bei KANT Begriffe ohne Anschauung, die Geschmacksurteile das Gegenstück, nämlich Anschauungen ohne Begriffe. Beide können keine volle Erkenntnis geben, zu der ebensowohl Begriff als Anschauung gehört, beide sind darum ein gewisses Spiel der Erkenntniskräfte, ein Spiel, das sich HERDER nicht so ernst denkt wie KANT und darum als solches bekämpft. Und da er „kein Ding an sich“ im Gegensatze zur Erscheinung annimmt, so kann er auch das „übersinnliche Substrat“ des ästhetischen Geschmacks, von dem KANT spricht, nicht verstehen.

Berechtigter als die Einwände, mit denen HERDER die Allgemeinheit und Notwendigkeit des ästhetischen Urteils angreift, ist seine Kritik der Definitionen, die KANT von der Beredsamkeit und von der Dichtkunst gibt. Beide sind so unzulänglich, dass es genügt, sie anzuführen, um HERDER's Angriff zu verstehen: „Beredsamkeit ist die Kunst ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft zu betreiben; Dichtkunst, ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes auszuführen“ [2]).

[1]) KANT Kritik der Urteilskraft, ed. KIRCHMANN, S. 59.
[2]) Vergl. Ebenda, S. 186.

Auch die Musik hat Kant in ihrer ganzen Bedeutung nicht gewürdigt. Er findet mit Leibniz in ihrer Anhörung ein unbewusstes Rechnen, also wie auch sonst eine „Einstimmung des Mannigfaltigen", aber ihre Beziehung zu den Gefühlen und Vorstellungen, zum menschlichen Innenleben, übersieht er ganz. „(Die Empfindungen der Musik) sind nur von transitorischem Eindrucke; die Einbildungskraft kann jene zurückrufen (die Ideen der bildenden Künste) und sich damit angenehm unterhalten. Diese aber erlöschen entweder gänzlich, oder, wenn sie unwillkürlich von der Einbildungskraft wiederholt werden, sind sie uns eher lästig als angenehm."[1]) Diese äusserliche, rein physikalische Auffassung weist Herder mit Recht zurück. Die rein sinnliche Musik ist auch ihm wertlos[2]), aber er kennt eben noch eine andere, die Ideen ausdrückt.

Weniger treffend sind die Bemerkungen, die Herder gegen Kant's Theorie des Erhabenen richtet. Diese ist prinzipiell gewiss nicht verfehlt. Kant unterscheidet bekanntlich das mathematisch Erhabene und das dynamisch Erhabene. Das erste schlägt unsere Einbildungskraft nieder, die über eine gewisse Grösse hinaus dem Denken nicht folgen kann, erweckt aber grade dadurch die ganze Überlegenheit unserer Vernunft, die nun die Idee der Unendlichkeit bildet und damit unsere Macht als vernünftige Wesen uns fühlen lässt. Das dynamisch Erhabene bedroht uns zunächst durch Übermass an Kraft, erhebt uns aber zugleich zur Besinnung auf die noch grössere Macht des Moralgesetzes, das über jede Macht der Natur den Sieg davonträgt. In dieser zweiten Erklärung liegt offenbar eine Einseitigkeit. Denn die ungeheure Grösse der Naturmacht erinnert uns wohl nicht bloss an die Macht der Sittlichkeit, sondern an die Macht des Geistes überhaupt, die der Natur erfolgreich

[1]) a. a. O. S. 197.

[2]) Briefe zur Beförderung der Humanität, VII, Riga 1796, S. 57 (83. Brief): „Behüte uns also die Muse vor einer blossen Poesie des Ohrs ohne Berichtigung der Gestalten und ihres Masses durchs Auge."

widersteht, und oft sie menschlichen Zwecken unterwirft. Aber HERDER verkennt alles Wahre, das in KANT's Deutung liegt. Er ärgert sich nur gewissermassen darüber, dass der Ursprung der Erhabenheit aus dem Objekt in das Subjekt verlegt wird, dass die Gegenstände der Natur nicht an sich, sondern erst durch unseren Gedanken erhaben seien, dass das Unendliche nicht objektiv existiere, sondern erst von uns geschaffen werde[1]).

Fruchtbarer aber, als die Kritik, ist die positive Anwendung, die HERDER von seiner psychologischen Begabung macht. In erster Linie ist hier zu nennen seine Theorie des Ursprungs der Sprache. Die Sprache ist ursprünglich Interjektion, „Geschrei der Empfindungen," das noch jetzt bei den Wilden sehr häufig, aber dem Menschen mit dem Tiere gemeinsam sei[2]). Was diese tierische Sprache zur menschlichen mache, das sei die Besonnenheit (Reflexion) des Menschen, die bewirke, dass seine Seele „in dem ganzen Ozean von Empfindungen, der sie durch alle Sinnen durchrauscht, eine Welle, wenn ich so sagen darf, absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten und sich bewusst sein kann, dass sie aufmerke"[3]). So werde eines der Merkmale eines Gegenstandes anerkannt als „Merkmal der Besinnung." „Dies erste Merkmal der Besinnung war Wort der Seele. Mit ihm ist die menschliche Sprache erfunden"[4]). Bei allen tönenden Dingen, wie etwa bei dem blökenden Schafe, biete sich von selbst der eigentümliche Ton als Merkmal dar und werde ihr Name. „Das erste Wörterbuch war also aus den Lauten aller Welt gesammlet. Von jedem tönenden Wesen klang sein Name"[5]). Wo aber kein Ton ertönte, sei die Verbindung zwischen dem anderen Sinne und dem Ohre durch ein beiden Sinnen gemeinsames

[1]) KALLIGONE III. Leipzig, 1800 (SUPHAN, XXII) S. 57 ff und S. 68 ff.
[2]) Ueber den Ursprung der Sprache, 2. Ausgabe, Berlin 1789, ed. SUPHAN, V, S. 16 f.
[3]) Ebenda S. 34/35.
[4]) A. a. O. S. 35.
[5]) S. 52.

„Mittelgefühl" hergestellt worden[1]). So sei „Blitz" ein Wort, „das durch Hilfe eines Mittelgefühls dem Ohr die Empfindung des Urplötzlichschnellen giebt, die das Auge hatte"[2]). Dass gerade das Ohr für die Bezeichnung der Dinge der wichtigste Sinn wurde, das erkläre sich daraus, dass das Gehör in jeder Hinsicht der mittlere, darum am günstigsten auf die Seele wirkende Sinn sei: in Bezug auf räumliche Ausdehnung seiner Sphäre, auf Klarheit und Deutlichkeit, auf Lebhaftigkeit, auf die Länge der Zeit, während deren er wirkt, auf die Vergänglichkeit seiner Gegenstände, die, weil auf Bewegung beruhend, vorübergehen und darum ausgesprochen werden müssen, und endlich auch in Bezug auf seine Stellung in der Entwicklung, da es nach dem Gefühle (d. h. dem Tastsinn) und vor dem Gesichte den Menschen in seine Schule nehme[3]).

Auf diese Weise wird nach HERDER die Sprache konstituiert. Die empirische Methode lässt sich nicht verkennen. Immer wieder betont er, man dürfe sich nicht mit psychologischen Abstraktionen begnügen, wie Witz, Verstand und dergleichen, sondern müsse immer, bei jeder Äusserung, die „ganze ungeteilte Seele" als Ursache voraussetzen[4]). Kein Wunder also, dass seine Schrift über den Ursprung der Sprache von W. WUNDT, dem neuesten Bearbeiter dieses Problems, ein sehr anerkennendes Zeugnis erhält[5]).

Auch HERDER's Bemerkungen, die sich auf die Entwicklung der Sprache beziehen, sind teilweise sehr treffend.

---

[1]) A. a. O. S. 63.

[2]) A. a. O. Diese Erklärung der Wortbedeutung kommt sehr nahe an W. WUNDT's Theorie der „Lautmetapher." Vgl. W. WUNDT, Völkerpsychologie I, 1, S. 326 ff.

[3]) A. a. O. S. 64 ff.

[4]) A. a. O. S. 29 f., S. 110.

[5]) W. WUNDT, Völkerpsychologie I, 2, S. 590: „In dieser Schrift HERDER's weht vielleicht mehr als in den meisten späteren Werken über den gleichen Gegenstand der Geist heutiger Psychologie, das Streben, das den wahren Psychologen kennzeichnet, sich selbst ganz zu versenken in die Vorstellungen und Gefühle des Handelnden, nicht diesem die eigenen Meinungen und Reflexionen unterzuschieben. Was Spätere im gleichen Sinne geleistet haben, das ist daher besten Falls doch nur eine nähere Ausführung der Gedanken HERDER's geblieben."

Mit Recht findet er in den ursprünglichen Sprachen die Analogie der Sinne und Gefühle merklicher, als in den modernen und leitet er daraus ihre Vorliebe für starke und kühne Metaphern, ihren „Metapherngeist“ und ihren Reichtum an Synonymen ab. Nicht minder richtig ist, dass jene ursprünglichen Sprachen wenig Abstraktionen und desto mehr Gefühle haben[1]), dass bei ihnen eine leise Änderung des Accents oft einer sehr grossen Änderung der Bedeutung entspreche[2]). Andererseits irrt er, wie es leicht erklärlich ist, in Einzelheiten, über die erst die neuere Forschung Licht verbreitet hat. So meint er fälschlich, dass „die Verba einer Sprache eher sind als die von ihnen rund abstrahierten Nomina“ und glaubt damit ein allgemeines Gesetz auszusprechen, während tatsächlich die primitiven Sprachen kein Verbum, sondern nur Nomina haben, bei ihnen also jedenfalls das Nomen das frühere ist[3]). Überhaupt ist die Ansicht, dass — die Chinesen allein ausgenommen — „unter allen Völkern der Erde die Grammatik beinahe auf einerlei Art gebaut“[4]) sei, eine sehr irrige und nur aus zu engem Umfange der Sprachstudien HERDER's zu erklären.

Im allgemeineren Sinne bedeutsam aber ist die wissenschaftliche Gesamthaltung dieser Schrift „über den Ursprung der Sprache“. Er verschmäht ganz und gar die Zuflucht zu einem göttlichen Wunder. „Der höhere Ursprung ist zu nichts nütze, und äusserst schädlich. Er zerstört alle Wirksamkeit der menschlichen Seele, erklärt nichts und macht alle Psychologie und alle Wissenschaften unerklärlich“[5]). Und nicht minder wichtig ist die schon oben erwähnte Ablehnung psychologischer Abstraktionen, zu denen ja auch „die Vernunft“ gehört. Daher ist er zu der Einsicht gekommen, dass es einen Fortgang der Sprache durch die

[1]) S. 70f. Dabei laufen auch einige Irrtümer unter, z. B., dass der Araber mehr als tausend Wörter für das Schwert habe. S. 75.
[2]) S. 87f.
[3]) S. 83. Vgl. WUNDT, a. a. O. I, 2, S. 133ff.
[4]) S. 138.
[5]) S. 146.

Vernunft, aber gleichzeitig auch der Vernunft durch die Sprache giebt[1]).

Ein zweites Gebiet, auf dem er seine Psychologie anwandte, ist das der literarischen Kritik. Es war eine tiefere Erkenntnis der Gesellschaft, die ihn hier leitete. Die vitale Bedeutung des sozialen Lebens hatte er erkannt, wie kein Denker des 18. Jahrhunderts. „Der Naturstand des Menschen ist der Stand der Gesellschaft“[2]). „Er (der Mensch) wird ohne Gesellschaft immer auf gewisse Weise verwildern“[3]). Er spricht von „der Zusammenwirkung der Individuen, die uns allein zu Menschen machte“[4]). Er kennt auch die Beispiele von Menschen, die, als Kinder unter die Tiere geraten, wieder zu Tieren wurden[5]). Und die Sprache ist eben deshalb ein wesentliches Hilfsmittel der Ausbildung der Vernunft, weil sie den Verkehr der Menschen untereinander ermöglicht. Die taubstumm Geborenen bleiben oft unvernünftig „wie Kinder oder wie menschliche Tiere“[6]).

Darum schätzt er die natürliche Gesellschaft, das Volk, sehr hoch, also auch das deutsche. „Allenthalben findet ihr altdeutschen Witz und Verstand in den kürzesten, ungekünstelten Worten. Wer am Charakter der deutschen Nation zweifelt, darf irgend nur ein (deutsches) Wörter- oder Sprichwörterbuch ..... oder eine Sammlung von Geschichten, Lehrsprüchen, Liedern, Fabeln und Erzählungen durchgehen“[7]). Und was das Volk fühlt und denkt, kommt kraftvoll zu Tage, und ist darum künstlerisch wertvoll. Er macht sich den Ausspruch MONTAIGNES zu eigen: „Die Volkspoesie, ganz Natur, wie sie ist, hat Naivetäten und Reize, durch die sie sich der Hauptschönheit der künstlich voll-

[1]) S. 88.
[2]) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 9. Buch, Kap. IV.
[3]) Über den Ursprung der Sprache, ed. SUPHAN V. S. 140.
[4]) Ideen, 9. Buch, Kap. I.
[5]) Ideen, 3. Buch, Kap. VI.
[6]) Ideen, 4. Buch, Kap. III, 9. Buch. Kap. II.
[7]) Briefe zur Beförderung der Humanität, VIII, Riga 1796, S. 118f. (102. Brief).

kommensten Poesie gleichet“[1]). Nirgends ausserdem, bei keinem noch so primitiven Volke, fehlt der echte Keim der Humanität[2]), also ist seine Poesie auch dem Inhalte nach unserer Kenntnis nicht unwürdig. Ebenso scharf ausgeprägt, wie sein Nationalismus, ist sein Universalismus, der ihn das Wort „Menschenrasse“ nur ungern gebrauchen, und einen spezifischen Unterschied zwischen „kultivierten und unkultivierten Völkern“ nicht finden lässt[3]). In den „Stimmen der Völker in Liedern“ sammelt er daher von jedem Zweige der menschlichen Gattung, von den Peruanern bis zu den Madagassen, von den Lappen bis zu den Spaniern Proben ihrer Kunst. Und es ist bekannt, wie er dem jungen Goethe in Strassburg für die eigentümliche Kraft und Schönheit des Volksliedes die Augen öffnete und das Gefühl weckte[4]).

Und wie kein Volk, so schien ihm auch kein Abschnitt der Geschichte von poetischer Kraft verlassen. In einer Zeit, in der man dem Mittelalter im allgemeinen feindselig gegenüberstand, in der auch der französische Geschmack an Form und Regel noch stark herrschte, verteidigte er trotz ihrer Formlosigkeit, die er zugesteht[5]), die Poesie des Mittelalters. Liebe, Tapferkeit und Andacht sind der Inhalt, den er in ihren Sagen findet[6]). Und im Gegensatze zur Stimmung und zum Vorurteile der Aufklärung, die die hebräische Poesie als Äusserung jüdischen Aberglaubens be-

[1]) Vorrede zu den „Stimmen der Völker in Liedern“.

[2]) Ideen, 4. Buch, Kap. IV. 15. Buch, Kap. I. 16. Buch, Kap. I.

[3]) Ideen, 4. Buch, Kap. V, 9. Buch, Kap. I.

[4]) Goethe (Aus meinem Leben. Wahrheit und Dichtung, 2. Teil, 10. Buch) sagt in Bezug auf Herder: „Die hebräische Dichtkunst, welche er nach seinem Vorgänger Lowth geistreich behandelte, die Volkspoesie, deren Ueberlieferungen im Elsass aufzusuchen er uns antrieb, die ältesten Urkunden als Poesie gaben das Zeugnis, dass die Dichtkunst überhaupt eine Welt- und Völkergabe sei, nicht ein Privaterbteil einiger feinen, gebildeten Männer.“

[5]) Briefe zur Beförderung der Humanität, VIII, Riga 1796, 91. Brief: „Was der Poesie des Mittelalters fehlte, war nicht Stoff und Inhalt, nicht guter Wille und Endzweck; es fehlte ihr nicht an Idealen, auf welche sie hinarbeitete und sich bemühte, aber Geschmack, innere Norm und Regel fehlte ihr.“

[6]) 89. Brief.

trachten und geringschätzen musste, weist er auch in ihr das Schöne und Erhabene auf und verteidigt ihre Form, den Parallelismus membrorum gegen Spötter und Tadler[1]), indem er ihn dem Reime als einen Reim der Gedanken gleichstellt.

Seine grosse Fähigkeit des Nachfühlens gab ihm einen feinen Geschmack für das Echte und das Unechte. Bei allem Universalismus betont er darum die Notwendigkeit des Nationalcharakters, dessen Verlust er als den grössten Schaden für ein Volk erachtet[2]). Er sieht in Karl dem Grossen nicht einen Förderer, sondern einen Verderber des deutschen Volkes, da er den deutschen Geist dem römischen Papste unterworfen habe[3]). Besonders verhasst ist ihm aber die noch in seinem Jahrhunderte bestehende Vorherrschaft der lateinischen Sprache, die auch von Deutschen, zumal in den Schulen, geschrieben werde. Da jeder nur eine Sprache beherrschen lerne, und zwar seine Muttersprache, so beherrschen, „dass der ganze Umfang der Sprache so unter ihm sei als das Feld von Gedanken"[4]), so kann nur in der Muttersprache der Gedanke den Ausdruck formen. In allen übrigen Sprachen stehen dem Schreibenden nie alle Möglichkeiten des Ausdrucks zu Gebote, sondern nur einige Phrasen, die er gelernt hat, die nun von ihm angewandt werden und dem Gedanken Gewalt antun. „Wenn die fremde Sprache nicht Gewalt leidet, so tut sie Gewalt an"[5]). Unter dem Einflusse des Lateinischen habe man die „alte deutsche Kernsprache," wie sie bei den „schwäbischen Sängern" des Mittelalters, bei LUTHER, bei OPITZ zu finden sei, verachtet und die lateinische Sprache habe die unsrige

---

[1]) In der Abhandlung „vom Geiste der ebräischen Poesie", ed Suphan, XI, S. 223 ff., bes. S. 238.

[2]) Von der neueren römischen Literatur, aus den Fragmenten über die neuere deutsche Literatur, 3. Sammlung, ed. Suphan I, S. 366.

[3]) A. a. O. S. 365.

[4]) S. 403.

[5]) S. 404.

zurückgehalten[1]). Und doch ist die deutsche Sprache eine „Schwester der griechischen[2]), eine Sprache der Vernunft, der Kraft und Wahrheit“[3]). Und wie es einen echten Ausdruck echter Gedanken giebt, so auch eine echte metrische Form für jeden dichterischen Inhalt. Mit Recht erhebt er gegen DENIS, der die sogenannten OSSIAN'schen Lieder in deutsche Hexameter übersetzt hatte, den Vorwurf, dass er durch die Änderung des Metrums den ganzen Charakter dieser Dichtungen entstellt habe[4]).

Die bedeutendste Frucht endlich, die aus der vielseitigen Weltbetrachtung und dem mannigfaltigen Wissen HERDER's erwachsen ist, haben wir in seiner Philosophie der Geschichte. Die Geschichte ist ihm die Fortsetzung der Entwicklung, die an der Hand des Schöpfers in der tierischen Welt von dem niedrigsten Wesen bis zum Menschen geführt hat[5]). Diese Fortsetzung leitet nun den Menschen von der Wildheit zur Humanität oder vielmehr, da die Humanität nirgends ganz fehlt, zu immer höheren Stufen derselben.

Der höchste Zustand der Menschen, die volle Humanität, ist das Ziel der Geschichte. Seine nähere Bestimmung ist sehr mannigfaltig. Sie umfasst „des Menschen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feineren Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zu Erfüllung und Beherrschung der Erde“[6]). Sie ist also dasselbe, was jetzt Kultur und Zivilisation zusammengenommen, wenn man nach dem herrschenden Sprachgebrauche die erste als Beherrschung der äusseren Welt, die zweite als Beherrschung der elementaren Triebe der inneren Welt versteht. Denn Humanität

[1]) S. 372—375.
[2]) Br. zur Bef. der Hum. V, S. 92, S. 122, VIII, S. 115.
[3]) Br. zur Bef. der Hum. V, S. 146.
[4]) Auszug aus einem Briefwechsel über OSSIAN und die Lieder alter Völker, ed. Suphan V, S. 160—162.
[5]) Vgl H. GÖTZ, war HERDER ein Vorgänger DARWINS? In dieser Zeitschrift, 26. Jahrg., bes. S. 408, S. 417 f. Sehr beachtenswert und schon an SPENCERS Formel der Entwicklung anklingend ist auch folgender Satz HERDERS: „Von einfachen Gesetzen, sowie von groben Gestalten, schreitet sie (die Natur) ins Zusammengesetztere, Künstliche, Feine.“ (Ideen 2. Buch, Kap. I).
[6]) Ideen, Buch 4, Kap. VI.

schliesst auch Güte ein[1]), und nicht minder die Religion, ist aber dieser übergeordnet. Denn sie ist „der Prüfstein selbst der Mythologie der verschiedenen Religionen“[2]).

So giebt es bei HERDER eine relative Humanität, die jeweilige Kulturstufe eines jeden Volkes. Daneben aber schwebt ihm ein absolutes Ideal der Humanität vor, das sich aus drei Elementen zusammensetzt, dem Christentum, der griechischen Kunst und der Wissenschaft. „Die Religion Christi, die er selbst hatte, lehrte und übte, war die Humanität selbst“[3]). Die griechische Plastik ist ihm „eine stumme Schule der Humanität“[4]). In den griechischen Göttern und Heroen findet er „dauerhafte Kategorien der edelsten und schönsten Menschenexistenz“[5]), ungestört und ungetrübt durch den „geringeren“ Teil des menschlichen Wesens, der „als Faunen- und Satyrennatur“ abgesondert, und durch tierische Attribute (Hörner, Schwänzchen) „an die Grenze der menschlichen Natur,“ in die Nähe der tierischen gerückt worden ist[6]). Darum, wie ihm das Christentum die reinste Religion ist, „freiwillig, bloss moralisch“[7]), so ist ihm das Griechentum „die Blüte der Menschheit“[8]). Und so kann er, der christliche Theologe, sagen: „Mit heiligem Ernst treten wir zum Olymp hinauf, und sehen Götterformen im Menschengebilde . . . . . Die Griechen allein . . . theifizierten die Menschheit. Andre Nationen erniedrigten die Idee Gottes zu Ungeheuern; sie huben das Göttliche im Menschen zum Gotte empor“[9]). Und das dritte Element, die Wissenschaft, betont er genug, wenn er die europäische Kultur eine Kultur durch Betriebsamkeit, Wissenschaften und Künste nennt[10]).

---

[1]) Br. zur Bef. der Hum. II, S. 119.
[2]) A. a. O. S. 121.
[3]) Br. zur Bef. der Hum. II, S. 122.
[4]) Br. zur Bef. der Hum. VI, S. 21 (64. Brief).
[5]) A. a. O. S. 30.
[6]) A. a. O. S. 63 ff.
[7]) Ideen, 12. Buch, Kap. III.
[8]) Br. zur Bef. der Hum. VI, S. 14.
[9]) A. a. O. S. 33 f.
[10]) Ideen, Schluss.

Durch Tradition, von einer Generation zur andern, verwirklicht sich dieses Ideal der Humanität. Es gibt „eine Kette von Bildung, die durch das ganze Geschlecht reichet“ [1], in der jeder ein Glied ist. Und „die Philosophie der Geschichte, die die Kette der Tradition verfolgt, ist eigentlich die wahre Menschengeschichte, ohne welche alle äusseren Weltbegebenheiten nur Wolken sind oder erschreckende Missgestalten werden“ [2]. Wie oben erwiesen, war HERDER Determinist. Mannigfache Momente: Klima, Lage, Rassenanlagen, zeitliche Umstände wirken auf die Schicksale eines Volkes. Es giebt also eine strenge Notwendigkeit in der Geschichte. „Keine Weltbegebenheit steht allein da; in vorhergehenden Ursachen, im Geiste der Zeiten und Völker gegründet, ist sie nur als das Zifferblatt zu betrachten, dessen Zeiger von inneren Uhrgewichten geregt wird“ [3]. Aber diese Notwendigkeit ist zugleich der Weg, auf dem Gott die gesamte Menschheit zur Humanität, als dem Endziele der Geschichte führt.

Freilich alles bei HERDER, selbst seine Geschichtsphilosophie, ist nicht so methodisch ausgearbeitet, dass nicht Unbestimmtheiten und Fragen übrig blieben. So würde man in Bezug auf die absolute Humanität, deren einer Bestandteil die griechische Plastik ist, fragen können, wem sie ewig massgebend sein soll, da doch die Plastik der modernen Völker keine Nachahmung der Alten sein darf, nach der so oft wiederholten These, dass Nachahmung nicht wahre Kunst, höchstens Nacheiferung möglich sei. HERDER war überhaupt mehr Anreger als Schöpfer. Aber sein Blick war doch auf manchen Gebieten, in der Sprachpsychologie, in der Ästhetik, in der Geschichtsphilosophie so scharf und tief, dass auf diesen Gebieten seine Leistungen epoche-

[1] Ideen, 9. Buch, Kap. I.
[2] A. a. O.
[3] Ideen, 20. Buch, Anfang. Vergl. P. BARTH, die Philosophie der Geschichte als Soziologie, I, Leipzig, 1897, S. 202, auch S. 225 ff., 234 f., 252.

machend wurden. Zwei Eigenschaften aber sind es, die ihn besonders auszeichnen, sein universales Wissen und sein fester Glaube an den Fortschritt der Humanität. Mögen ihm viele menschliche Schwächen angehaftet haben, durch diese beiden Eigenschaften kann er unser Vorbild sein.

I.

Besprechungen.

Gennaro Mondaini, La questione dei negri nella storia e nella società nord-americana con prefazione del Prof. Enrico Morselli Torino Fratelli Bocca 1898, VII u. 485 S.

Das vorliegende Buch zerfällt in 2 Teile: 1. die Geschichte der amerikanischen Negersklaverei von den ersten Anfängen bis 1865, dem Jahre ihrer Aufhebung, 2. die soziale Entwickelung der amerikanischen Neger und die heutige Negerfrage. Nur äussere Gründe haben seine Besprechung verzögert.

Mondaini zeigt zunächst, wie die englischen Kolonien nicht die ersten waren, die Negersklaven hielten, vielmehr schon um 1500 solche aus Spanien in die spanischen Kolonien eingeführt wurden. Später geschah dies direkt von Afrika, besonders von Guinea aus. Wie Karl V. einem Vlamen namens Bresa ein Monopol für diesen Handel verliehen hatte, so gab die englische Regierung i. J. 1618 ein solches einem gewissen Robert Rich; 1631 wurde eine Gesellschaft dafür gegründet. Im Assiento-Vertrage von 1713 verpflichtete sich die englische Königin sogar auf 30 Jahre, die spanischen Kolonien mit je 4800 Sklaven zu versorgen. Doch wurde der Vertrag nur bis 1739 gehalten. In diesem Jahre hörte jedes Monopol für den Negerhandel auf, er wurde jedem freigegeben und nahm einen grossen Aufschwung. I. J. 1771 z. B. hatte Liverpool allein 105 Negerschiffe auf dem Meere, die 28 500 Sklaven nach Amerika brachten.

Die Neger wurden die Werkzeuge des Plantagenbaues in den Südstaaten. Virginien bildete zuerst ein besonderes Sklavenrecht aus, das den Neger als Sache behandelte und von der englischen Regierung bestätigt wurde.

Der Mangel an freien Arbeitern, wie er in einem unbesetzten Boden und selbständigen Besitz bietenden Lande notwendig sich ergiebt, bewirkte auch im Norden trotz dem für die Neger verderblichen Klima die Einführung der Sklaverei, selbst in dem gebildetsten, geistig am höchsten stehenden Staate Massachussets. Schon 1641 wurde in seiner Verfassung, dem body of liberties die Sklaverei sanktioniert, wenn der Verkauf der Sklaven rechtmässig geschehen war. Viele christliche Herren verweigerten ihren Sklaven die Taufe, die sie frei gemacht hätte. Immerhin gab es in Massachussets wie im ganzen Norden nur wenige Sklaven. I. J. 1676 zählte man dort

200, 1715 2000, 1775 3500. Im State New-York hingegen gab es deren i. J. 1715 4000, i. J. 1775 schon 15000, in Pennsylvanien im letztgenannten Jahre 10000, und, wenn wir zum Süden gehen, in Virginia allein 185000, in Süd-Karolina 110000 u. s. w. In Massachussets erhob sich auch die erste Bewegung für Abschaffung der Sklaverei. Samuel Sewall, ein frommer Richter, griff sie i. J. 1700 in einer Schrift heftig an und entzündete damit eine lange Fehde für und wider sie. Von der Gesetzgebung von Massachussets wurde auch i. J. 1774 die erste Bill gegen die Einführung von Sklaven angenommen, aber durch das Veto des englischen Gouverneurs unwirksam gemacht. M. zweifelt, ob es damals den Gesetzgebern von Massachusets wirklich mit der Beseitigung der Sklaverei ernst war, ob es nicht vielmehr ihre Absicht war, gegen die englische Regierung, die so als Gegnerin jener Beseitigung erschien, den Hass der Neger zu erregen.

Nach der Erkämpfung der Unabhängigkeit der Union nahm die Sklaverei im Norden und im Süden einen sehr verschiedenen Verlauf. Im Norden wurde die Bevölkerung dichter, daher der weisse Lohnarbeiter häufiger, zumal dieser ohnehin des Klimas wegen den Neger an Leistungsfähigkeit sehr erheblich überragte. Darum wurde 1780 von Pennsylvanien ein Gesetz erlassen, dass die Sklaverei allmählich abgeschafft würde, und i. J. 1790 gab es keinen einzigen Sklaven mehr in Massachussets. Die anderen Staaten des Nordens folgten dem Vorgange Pennsylvaniens.

Im Süden hingegen wuchs die Sklaverei weiter. Der Anbau der Baumwolle wurde immer lohnender, seitdem Elia Whitney die saw-gin, eine Maschine zur Reinigung der rohen Wolle erfunden hatte, die die Produktivität des einzelnen Arbeiters ungeheuer steigerte. Während bis dahin ein Sklave täglich nur 5 oder 6 Pfund hatte reinigen können, bewältigte er jetzt täglich 1000 Pfund. Die Südstaaten der Union wurden dadurch die Baumwollenkammer für die ganze Welt. Der Export derselben betrug 1791 nur 189 316, 1793 schon 487 600, 1794 1 610 760 Pfund und stieg so auf 1400 Millionen Pfund im Jahre 1859. Der Neger war der unentbehrliche Arm dieser Kultur. Die Plantagenbesitzer des Südens wurden entweder Sklavenzüchter, die lebendige Waare verkauften, oder Baumwollenpflanzer. Besonders in Maryland, Virginia und Kentucky wurden Sklaven gezüchtet, in Carolina, Georgia, Tennessee, Louisiana, Missisippi u. a. verbraucht. Die rechtliche Grundlage lieferte die Verfassung der Union von 1787, welche die Sklaverei ganz und gar der Gesetzgebung der einzelnen Staaten überliess.

Mit dieser Bestimmung schien die Sklavenfrage friedlich beigelegt. Aber bei jedem Eintritt eines neuen Territoriums in die Union entstand doch die Frage, ob dem neuen Staate die Sklaverei erlaubt oder verboten werden sollte. Es gab im Kongress zwei scharf abgegrenzte Gruppen, die „freien Staaten" und die „Sklavenstaaten", die eifersüchtig darauf hielten, dass das Gleichgewicht zwischen ihnen nicht aufgehoben würde. Und es begannen nun in weiterem Umfange als 100 Jahre früher die Agitationen für „Abolition" der Sklaverei. Der Quäker Benjamin Lundy gründete 1821 die erste abolitionistische Zeitschrift The Genius of Universal Emancipation, 10 Jahre später etwa trat Garrison in die Bewegung ein, die immer heftiger wurde. Die Kirchen waren zum Teil Gegner der Abolition. Noch 1838 wurden 500 Geistliche und 60000 Gemeindemitglieder wegen abolitionistischer Tendenz aus der Presbyterianischen Kirche ausgestossen. Aber die Bewegung ging weiter. 1835 erschien Channing, On Slavery, 1836 Hildreth's Roman Archy Moore, 1843 Longfellow's Poems on Slavery, seit 1848 Lowell's Satiren, und 1851 der berühmte Roman von H. Beecher-Stowe, Uncle Tom's Cabin. Im vorangegangenen Jahre wurde trotzdem vom Kongresse

das Gesetz von 1793, das den Herren das Recht gab, beim Fang flüchtiger Sklaven die Behörden in Anspruch zu nehmen, bedeutend verschärft, indem auch der Bürger zu einer gewissen Unterstützung dieses Fanges angehalten, Unterstützung des Flüchtigen aber noch strenger als früher bestraft wurde.

Der Gegensatz führte schliesslich zum Kriege. Es ist bemerkenswert, dass, wie MONDAINI beweist, die Nordstaaten den Kampf nicht begannen, um die Sklaverei auszurotten, sondern um die Union aufrecht zu erhalten, von der die Südstaaten sich trennen wollten, um in der Sklavenfrage freie Hand zu haben (S. 194 u. 254). Die Aufhebung der Sklaverei, die im Februar 1865 durch Annahme des Amendements 13 zur Verfassung geschah, war ihrer Absicht nach mehr eine Bestrafung der rebellischen Südstaaten, als ein Akt der Humanität.

Ebenso sorgfältig, wie die Geschichte der Sklaverei ist die nun folgende Darstellung der Demographie der amerikanischen Neger und der ökonomischen, politischen und sozialen Probleme, die sich aus der Freilassung der 4 Millionen Sklaven ergeben haben.

Zunächst werden die statistischen Thatsachen gegeben über die natürliche Vermehrung und Bewegung der schwarzen Bevölkerung, woraus sich ergiebt, dass die Neger immer mehr das Land verlassen und sich in den Städten konzentrieren, in ihnen einen schwarzen Gürtel bildend, dass sie aber den Süden im allgemeinen nicht verlassen und im Prozentsatze der Vermehrung in jedem Staate den Weissen sehr nachstehen. Ebenso wird die Vitalität der Neger untersucht, die sehr viel geringer ist als die der Weissen und schliesslich ihre Moralität, die, soweit sie mit gewissen Krankheiten zusammenhängt, erst recht die Inferiorität der schwarzen Rasse zeigt. Zwar haben die Neger ökonomische Fortschritte gemacht, sind seit der Emanzipation wohlhabender geworden; auch ihre Teilnahme an der Intelligenz ist gewachsen (es erschienen 1898 etwa 60 Zeitungen für Neger); aber die Thatsachen der Moralstatistik sind immer noch sehr trostlos und zeigen keine Tendenz zur Besserung (vergl. S. 372).

Darum scheint mir die Hoffnung kaum berechtigt, die der Herr Verfasser ausspricht, dass es nämlich allmählich zwar nicht zu physischer Mischung, aber zu sozialer Amalgamierung, d. h. zum friedlichen und gleichberechtigten Zusammenleben der weissen und der schwarzen Rasse in Amerika kommen werde. Ich bin mehr der Ansicht, die MORSELLI in seinem dem Buche vorgesetzten Geleitworte ausspricht, nämlich dass der Neger nie den Weissen, am allerwenigsten den Angelsachsen Amerikas, erreichen wird, und darum zu ewiger Inferiorität ihm gegenüber verurteilt ist, die ein friedliches Verhältnis zur andern Rasse unmöglich macht.

Indessen, welche Folgerungen man auch für die Zukunft ziehen mag, die Thatsachen der Negerfrage sind bei MONDAINI vollständig und klar zusammengestellt. Sein Buch ist darum sehr wichtig für den Soziologen.

Leipzig. PAUL BARTH.

Favre, L., L'organisation de la science, Paris, Reinwald, 1900. 400 S.

Unsere Zeit ist die der internationalen Kooperationen. Auf allen Gebieten macht sich dies geltend, auch auf wissenschaftlichem. Hierher gehört das vorliegende Buch über die Organisation des Wissens. Mögen auch bereits kleinere Versuche in dieser Hinsicht vorangegangen sein, so gebührt doch dem Verf. die Ehre, dass er zum ersten Male den Plan zu einer universellen Organisation des Wissens entworfen hat.

Schon das Vorwort enthält wertvolle Gedanken: In dem Gebäude der Wissenschaft giebt es manche Elemente, welche wichtiger sind als andere, nämlich diejenigen, welche die verschiedenen Teilwissenschaften verbinden. Statt die Thatsachen zu studieren, bloss weil man Vergnügen daran findet, verlohnt es sich, die Objekte des Studiums zu wählen, so dass die bezüglichen Entdeckungen der Solidität des allgemeinen wissenschaftlichen Gebäudes zu gute kommen. Manche Arbeiten geraten deshalb in Vergessenheit, weil man nicht weiss, wohin man sie plazieren soll. Die Arbeit muss geschickt verteilt sein, so dass jeder denjenigen Teil der Arbeit vollbringen kann, für den er am geschicktesten ist, und welcher den Andern eine leichtere Arbeit sichert. Alle Mitarbeiter müssen dieselbe Sprache haben, dieselben Methoden, Instrumente, Definitionen, Einheiten. Ein gemeinsames metrisches System für die Mechanik und Physik existiert bereits, nämlich das System CGS. Doch müsste es solche Systeme für alle literarischen Wissenschaften, alle Industrien und Künste geben. Da die Gelehrten verschiedene Instrumente benutzen, so kann jeder nur einen kleinen Teil der Resultate gebrauchen, welche andere Experimentatoren gefunden haben. Um jedoch ein Einverständnis zwischen den einzelnen Gelehrtenschulen herzustellen, müssten überall die sogenannten Intermédiaire's eingeführt werden, wie man dies in Frankreich bereits gethan hat. — Ebenso wichtig wie die Organisation der Wissenschaft ist auch die Organisation des Wissens, so weit es gelehrt wird. Der Lehrstoff muss in bestimmter Weise angeordnet werden, so dass er leicht erfasst und dem Gedächtnis eingeprägt werden kann. Wenn das Lehrgebäude bisher noch nicht hat definitiv organisiert werden können, so liegt dies darin, dass vor allem die Physiologie und experimentelle Psychologie noch nicht fest begründet sind. Von einer Befestigung dieser Spezialwissenschaften würden auch andere, wie die der schönen Künste, Nutzen ziehen.

Speziell schildert das Buch die Methoden für folgende Wissenschaften: Mechanik, Physik, Chemie, Biologie, Microbiologie, Physiologie, Agronomie, Medizin und Sociologie. Da von diesen uns Philosophen besonders die Methoden für Physiologie, Psychologie und Sociologie interessieren, so wollen wir auf diese hier genauer eingehen.

Die Physiologie ist nach Verf. das Studium der Funktionen der lebenden Materie und der Organismen, welche daraus hervorgehen. Verf. zeigt, dass die Einteilung in Funktionen der Ernährung, Relation und Reproduktion nicht stichhaltig ist. Auch müssten die physiologischen Lehrbücher ein Kapitel enthalten über die Mittel der Regulierung, gleichsam als Uebergang von der normalen zur pathologischen Physiologie. Die Wesen leben nur, weil die schädlichen Effekte bei ihnen kompensiert werden, wenigstens zum Teil, durch nützliche. Bei der Anpassung werden die schädlichen Effekte des umgebenden Mediums kompensiert. Die Aehnlichkeit der aufeinander folgenden Formen ist auf eine dirigierende Aktion zurückzuführen, welche äusseren Einflüssen gegenüber kompensierend wirkt. Ohne solche Kompensationen entstehen teratologische oder monströse Formen. Es giebt zwischen der Form und der Funktion eine konstante Beziehung, so dass die existierende Form genau diejenige ist, welche zur leichteren Erfüllung der Funktion genügt. Dieses Gesetz der Anpassung erlaubt es, Formen vorherzusehen, wenn man bestimmte Funktionen kennt, und die Funktionen, wenn man bestimmte Formen kennt. So hat es Cuvier die Formen gewisser fossiler Tiere voraussehen lassen. Jedoch ist das Gesetz nur annäherungsweise verwirklicht. Immerhin können wir unsere Forschungen so beginnen,

als ob die Anpassung als Ursache existierte. Bezüglich der Fragestellung ist man öfters genötigt, schwierige Fragen in einfachere zu zerlegen.

Die Psychologie hat als Objekt das Studium der Phänomen des Bewusstseins. In allen Wissenschaften, so auch in der Psychologie, giebt es sogenannte klassische Irrtümer, d. h. solche, deren Inhalt lange Zeit auch von den bedeutendsten Gelehrten als Wahrheit angesehen wurde. So z. B. glaubte man lange Zeit, man könnte die psychologische Welt allein mit Hülfe der Einbildungskraft konstruieren. Zweitens legte man zeitweise zu grossen Wert auf das psychologische Experimentieren und vernachlässigte dabei die reine Beobachtung. Drittens stellte man früher Theorien auf, ohne genügend Thatsachen beobachtet zu haben. Die Ursache der Irrtümer sind einseitige Definitionen, ungeschickt gestellte Fragen, die Annahme einer Gleichförmigkeit des Laufes der Natur. So nehmen die Selbstbeobachter oft fälschlicherweise an, dass die psychologischen Vorgänge bei den verschiedenen Menschen in ähnlicher Weise ablaufen. Häufig wird die Wichtigkeit neu entdeckter Thatsachen zu sehr übertrieben. So suchte man zu einer bestimmten Zeit alle Empfindungen, Bewegungen und Gefühle zu lokalisieren. Zeitweise überschätzte man die Instrumente und wollte von Resultaten nichts wissen, die nicht mittelst psychologischer Experimente gewonnen waren. Viele Irrtümer resultieren aus der Verschiedenheit der Temperamente der Beobachter.

Auf die Soziologie wendet man am besten die vergleichende Methode an. Und zwar kann man erstens die Thatsachen oder die Dinge vergleichen (im besondern die normalen und pathologischen Thatsachen, die Thatsachen, welche sich auf ein Individuum in einem gegebenen Moment beziehen mit denjenigen im andern Moment, oder zwischen zwei Individuen, zwei Arten von Individuen, zwei Epochen. Man kann zweitens die Ursachen und Umstände vergleichen (die gewöhnlichen Ursachen mit den Ausnahmeursachen). Man kann drittens die Gesetze vergleichen. Die vergleichende Methode (sei sie nun historisch, geographisch, pathologisch, paläontologisch, embryologisch u. s. w.) ist in der Soziologie von Nutzen. Eine Gesellschaft ist eine Gruppe von Menschen, in welcher einer auf den andern wirkt, nachahmend oder zwangsweise. Die Soziologie ist das Studium der sozialen Thatsachen, nämlich der sozialen Formen, der Entwickelung dieser Formen, der sozialen Phänomene oder Funktionen und der Entwicklung derselben, der Beziehungen zwischen Formen und Funktionen und der Entwicklung der gegenseitigen Anpassung dieser letzteren. Bei jeder dieser 6 Abteilungen kann man das Studium des Normalen von dem des pathologischen unterscheiden. Die Geschichte hat als Ziel das Studium der Entwickelung der Formen, Funktionen und der Anpassung. Hierzu ist nötig, dass man die Elemente der Gruppe, namentlich besonders einflussreiche Individuen, studiert, solche, welche in der Zivilisation bemerkbare Spuren hinterlassen haben.

Die vorliegende Arbeit dürfte mit viel grösserem Recht den Namen eines Buches der Methoden verdienen als die vorangegangenen. Und es ist nicht zu leugnen, dass das Buch durch die guten Lehren, die es giebt, bezw. durch die Warnungen, die es den Forschern zuruft, manchen derselben vor Missgriffen, Enttäuschungen und Zeitvergeudungen zu bewahren vermag.

Erfurt. Giessler.

Hellpach, Willy, Die Grenzwissenschaften der Psychologie. Mit 20 Abbildungen. Leipzig, Dürr, 1902. 515 S.

Das Buch beabsichtigt, solchen, die sich für die psychologische Wissenschaft in ihrem ganzen Umfange interessieren, aber nur in dem Teile derselben, der gerade ihrem Berufszweige nahe steht, genügend unterrichtet sind, dazu die notwendige Ergänzung zu bieten. Es wendet sich vor allem an Pädagogen, die in den Naturwissenschaften und an Ärzte, die in den Geisteswissenschaften Lücken empfinden. Nach einem kurzen Überblicke über die Hauptergebnisse der modernen Psychologie, der sich besonders an Wundt anschliesst, wird zunächst die Anatomie des Nervensystems (Nervenzelle, Einbettung und äussere Gestalt des Nervensystems, Bau des Rückenmarks und Gehirns) abgehandelt. Ein Kapitel, welches sich mit Gehirn und Seele beschäftigt, unterzieht die Lokalisationstheorie nach Flechsig einer scharfen Kritik. Daran schliesst sich eine Entwickelungsgeschichte des Nervensystems, in welcher die Gültigkeit des biogenetischen Gesetzes von Haeckel auf für diesen speziellen Fall hervorgehoben wird. Der nächste Abschnitt, die animale Physiologie, betrifft die Lehre von der Bewegung, die Sinnesphysiologie und die Nervenphysiologie im allgemeinen. Die beiden folgenden Abschnitte behandeln die Neuropathologie und Psychopathologie, letztere vom Standpunkte Kraepelins. Im letzten Abschnitte, der Entwickelungspsychologie, befinden sich folgende Kapitel: Das Seelenleben der Tiere; Psychologie der Kindheit; Ursprung und Entwickelung der Sprache; die Aufgaben der Sozialpsychologie; die Entwickelung der wirtschaftlichen und geistigen Kultur; Genie und Entartung.

Dieser mannigfaltige Inhalt des Buches ist in knappe und doch klare Worte gefasst. Die Darstellung gewinnt an Lebendigkeit und Interesse durch häufig eingeflochtene kurze Diskussionen. Der allerneueste Standpunkt der Forschung wird überall gebührend gewürdigt. Vielleicht wünschte mancher Leser, besonders in den ersten Abschnitten, noch mehr erläuternde Illustrationen. Aber auch so wird das Buch den beabsichtigten Zweck erfüllen und selbst darüber hinaus Belehrung und Anregung bieten.

Horn bei Detmold. A. Dürges.

S. S. Laurie, Metaphysica Nova et Vetusta, Tournai 1901. 328 S.

Verf. setzt sich in dem vorliegenden Werke mit der Metaphysik auseinander. Er verwebt alte und neue Gedanken, indem er dabei die Tendenz verfolgt, seine Metaphysik auf psychologischem Grunde aufzubauen, im Gegensatze zu Kant, welcher das Transzendentale zu Hülfe nahm. In diesem eigenartigen Versuche liegt der Wert des Buches, dessen Lektüre den Philosophen besonders empfohlen sein möge. Verfolgen wir die Gedankengänge im Einzelnen:

Bewusstsein ist die Thatsache, dass wir etwas fühlen, was von uns, den Fühlenden, verschieden ist. Das Bewusstsein zeigt verschiedene Stufenfolgen. In der unorganischen Welt haben wir nur Aktion und Reaktion, bei Pflanzen und Tieren Reflexe als Antizipationen des Bewusstseins. Dieses Gefühl ist anfangs dunkel und tastend. Es ist zuerst nur Gefühl im allgemeinen, Sensibilität, später das Fühlen eines Objektes. Ein höherer Grad des Bewusstseins zeigt sich in der Vereinheitlichung der Gefühle, womit ein Objekt erfasst wird. Das Bewusstsein bildet hier eine Kollektion von Einheiten. In diesem Stadium tritt an die Stelle der vagen Sensibilität das

Gefühl für bestimmte Gegenstände. Es besteht eine Synopsis. Verf. nennt diese höhere Form des Bewusstseins die attuitive (ad-tueri). Das unmittelbare Gefühl unter der Form der Attuition liefert uns die realen Phänomene.

Das nicht-rationelle Wesen vermag auf seine Sphäre beschränkt zu einer lebhafteren Sensibilität zu gelangen als das rationelle und folglich zu einer leichteren Anpassung an seine eigenen Erfahrungen und an seine Umgebung. Die Vernunft hindert uns daran, dies ihm gleichzuthun.

Das Wesen des menschlichen Geistes ist das Denken d. h. ein angeborenes Streben nach klarem und adäquatem Erfassen der Dinge. Die Vernunft ist eine Bewegung im bewussten Geschöpf und von ihm emanierend, welche den Zweck hat, die flüssige Materie im Subjekt im Zustande der Attuition zu erhalten, um aus der einfachen Vergegenwärtigung eines Objekts ein vom Subjekt beherrschtes Objekt zu machen. In der Periode der Attuition werden die Objekte als Totalitäten gefasst und von einander unterschieden. Allmählich geht das Subjekt aus seinem passiv-aktiven Verhalten heraus. Es wird frei handelnd. Nunmehr wird die Intelligenz nicht mehr von den Objekten dirigiert, sondern sie ergreift letztere nach ihrem Belieben. Sie unterscheidet dieselben nicht nur von einander, sondern sie stellt sich ihnen gegenüber als Ich dem Nicht-Ich.

Bisher hatten wir die Erkenntnisse: A ist da und nicht dort. A ist ein Nicht-Ich. Jetzt kommen neue Momente hinzu, welche die Periode der Vernunft kennzeichnen. Der Wille erfasst die Dinge unter Anwendung bestimmter Denkformen oder Gesetze der Bewegung, nämlich: 1. Fin, 2. Milieu exclu, 3. Contradiction, 4. Raison suffisante, 5. Être oder Identité. Die Formel A = A ist Zeichen für die Vollendung der Perzeption. Der Wille transformiert durch den Akt der Affirmation das attuitive tierische Erkennen in die menschliche Intelligenz. So bildet der Wille seiner Form nach das Wesen der Vernunft, und das Wollen in seinem ersten Akt bildet die Möglichkeit des Erkennens.

In dem vitalen Prozess des Denkens geht das Gesetz der Negation dem Gesetze der Identität voraus.

Um den Akt der Affirmation zu vollenden, sieht sich der Wille genötigt, seinen Akt zu materialisieren und eine fühlbare oder materialisierte Form zu finden, nämlich die Worte. Die Wahrnehmungen versinnlichen sich in artikulierten Tönen. Empfindung und Wahrnehmung unterscheiden sich dadurch von einander, dass bei ersterer das Objekt das Subjekt zu einer reflektorischen Handlung anreizt, dass bei letzterer dagegen das Subjekt als Wille das Objekt ergreift. Die Objekte bilden zuerst Komplexe, welche noch nicht in ihre Elemente aufgelöst sind. Bisweilen jedoch zieht eine hervorstechende Eigenschaft die Aufmerksamkeit besonders auf sich. Dabei bleiben jedoch die anderen Eigenschaften unterbewusst. Die Objekte werden zuerst nur einseitig auf Grund einzelner Eigenschaften mit einander verglichen. Daher rühren die falschen Verallgemeinerungen. Also der Geist beginnt damit, dass er das Universelle unter einer gröberen Form ergreift, sodann geht er auf das Einzelne über, um das Universelle von neuem zu erhalten, aber diesmal ein rationelles Universelles.

Laurie betrachtet das attuitive Bewusstsein als zeitlich früher im Verhältnis zum perzeptiven Bewusstsein: A wird zuerst von aussen in der Attuition aufgenommen und als Objekt projektiert. Die zweite Bewegung, welche allein Perzeption und aus diesem Grunde Vernunft ist, ist die Versicherung, dass dieses Objekt A weder B, noch C, noch D ist. Auf diese Weise erlange ich an dritter Stelle, dass A = A ist. Dieses Werk des

Willens ist die Aufmerksamkeit oder die Analyse. Der Wille sucht die Totalität zu „zerbrechen" und die wahren Eigenschaften der Dinge zu erkennen. Die Konzeption wird erreicht durch eine Reihe von Urteilen, sie bildet eine Synthese von analytischen Urteilen. Das Objekt dient nur als Stützpunkt für meine eigenen attuitionellen und rationellen Aktivitäten. Ich hänge ab von einer Unzahl von x, die ich in y verwandle.

Ein Merkmal des Attuit wird als gemeinsames für mehrere Attuits hervorgehoben, es wird zum dirigierenden Element. Auf den früheren Akt der Affirmation folgt der Akt der Trennung und Differentiierung. Der Wille hält gewisse Elemente, welche sich dem Bewusstsein präsentieren, fest. Er schafft durch Subsumption Ordnung in die grosse Masse der Affirmationen. Die charakteristischen Merkmale einer Gruppe werden zu Einheiten, welche den Grund für Abstraktionen bilden. Die Form der Vermittelung bei der Verallgemeinerung ist folgende: Ich sage z. B., dass das Meer und das Kraut ähnlich sind mit Beziehung auf die Eigenschaft „grün". Das Meer sehe ich, an das Kraut denke ich. Durch Vermittelung der Erinnerungsbilder „Kraut" wird der Vergleich hergestellt. Also die Form der Vermittelung erscheint zuerst in dem primären Akt der einfachen Perzeption, sodann in der Abstraktion und Verallgemeinerung, sodann im deduktiven Syllogismus, sodann im induktiven Syllogismus. Demnach ist die ganze Aktion des Verstandes nichts als eine Wiederholung der ersten Art der Perzeption, und in dieser rudimentären dialektischen Entwickelung ist das Ganze der formalen Logik inbegriffen. Diese Dialektik ist der Mechanismus, durch welchen wir erkennen. Der Wille hat zunächst kein bestimmtes Ziel. Letzteres ist jedoch implicite in der Willensbewegung enthalten. Die Erfüllung der Willensbewegung ist ein Perzept. — Verf. verlässt hiermit das Psychologische und wendet sich dem eigentlich Metaphysischen zu.

Unter den Definitionen der Substanz ist nach Verf. diejenige die annehmbarste, welche unter ihr das Substrat der Eigenschaften versteht. Das Gefühl des Seienden ist ein letztes und unmittelbares Faktum des Bewusstseins. Das Seiende ist etwas Notwendiges, das einzige Universelle. Es ist einzig, einfach und immer dasselbe, unendlich, das Potentielle für das Reelle. Die wahren Prädikate des Seienden finden sich in der empfindenden Welt. Das wirkliche Universelle ist das Prius im Vergleich mit dem universellen Endlichen. Dagegen erscheint das empfindende Unendliche nicht, bevor das Endliche schon da ist, und zwar als Charakteristikum meines Gedankens vom Endlichen. Es kann objektive Wirklichkeit haben, braucht aber nicht. Es bildet das unvermeidliche Resultat des Zusammentreffens von Dialektik und Materie.

Das Endliche ist nicht nur eine Reihe von gleichzeitig existierenden Raumpunkten, sondern eine Reihe von atomischen Jetzt. Die Möglichkeit, dass man sich ein Vorher-Nachher vorstellen kann, wird gegeben durch die Thatsache eines permanenten Kontinuums. Die Folge a, b, c, welche sich — so zu sagen — über die Oberfläche des permanenten Subjekts bewegt, bringt 2 phänomenologische Thatsachen ins Bewusstsein: 1. Die Kontinuität des Seienden oder die Dauer, 2. die Kontinuität der successiven Teile des kontinuierlichen Wesens oder die Zeit. Die Zeit als subjektive Erfahrung hat also ihre Wurzel in einem doppelten Bewusstsein, in dem Bewusstsein der Kontinuität des Seins des Subjekts und der Bewegung oder Veränderung. Die Dauer ist das kontinuierliche Seiende. Die Zeit ist dadurch eine universelle Bedingung des Bewusstseins. Die Dauer ist

als Wesen ebensogut a posteriori wie a priori. Die Perzeption hat u. a. auch den Effekt, dass sie den Fluss der Zeit aufhält: a ist jetzt.

Ausser dem Sein und der Substanz giebt es noch ein notwendiges Universelles als Produkt des Subjekts, die Ursache. Das kausale Prädikat bildet den Grund für die Möglichkeit jeder phänomenalen Reihe. Der Kausalnexus dagegen bleibt ganz im Schoose der endlichen phänomenalen Reihe.

Die Resultate, zu denen die Dialektik gelangt, sind bereits im Gefühl enthalten. Aber die Dialektik ist eine freie Bewegung, welche nicht von den Phänomenen des Gefühls geliefert wird. Schon das Tier mit seinem prärationellen Bewusstsein wird dazu getrieben, nach A zu gehen und nicht nach B. Dies entspricht dem Gesetze des ausgeschlossenen Dritten in der Dialektik. Auch die Negation existiert schon in dem Gefühle des gegenseitigen Ausgeschlossenseins verschiedener sensibler Objekte. Der Begriff Ursache hat an den Beziehungen der Phänomene sein fühlbar Entsprechendes. Die Dialektik schliesst nicht allein die ganze Erklärung der Natur in sich, sondern den notwendigen Charakter der Natur als solchen.

Die Kategorien sind Verallgemeinerungen verschiedener Arten von Prädikaten. Wir müssen sie gleichzeitig unter den Elementen a posteriori und a priori suchen. Das Intelligible, das Noumenon ist ein anderer Name für die synthetischen Kategorien a priori. Es ist uns in den Dingen gegeben, nicht durch die Dinge. Durch das Noumenon empfängt die Intelligenz Einsicht in das, was in Wirklichkeit da ist. Die Kategorien a posteriori sind auch Produkte der Vernunft, aber nur insofern als sie Affirmationen sind. Die Tiere sind sich attuitivisch der Kategorien a posteriori bewusst, aber sie können nicht kategorisieren, weil sie nicht bejahen können. Die Kategorien a posteriori bilden die Klassifizierung der empfangenen Attuits. Sie sind die Universalien der Sinnesdomänen, nämlich folgende: 1. Das Sein, 2. die Quantität im allgemeinen, d. h. Raum, Ausdehnung, 3. die Qualität d. h. die qualifizierte Quantität, durch Figur, Farbe usw., 4. Ruhe und Bewegung der Individuen, 5. die Beziehung der Individuen: Wo, wie wann? Bei einer Erklärung durch diese Kategorien a posteriori würde die Natur noch anarchistisch sein. Erst die Kategorien a priori bringen Ordnung hinein. Die Kategorien a posteriori können die summa genera der Rezeptivität genannt werden. Jedes Objekt kann dieselben liefern. Die Kategorien a priori sind: 1. Das universelle Wesen als Grundlage von jeder möglichen Bestimmung, 2. die Möglichkeit, 3. die Negation, 4. der hinreichende Grund, 5. die Modalität, 6. die Identität, 7. der Zweck, 8. in diesen Kategorien enthalten der kinetische Nisus a) Kausalnexus und b) der Begriff der Organisation.

In dem Akte der Perzeption ist bereits das einheitliche Erfassen der Natur implicite enthalten, desgleichen alle Kategorien a priori.

Erfurt. GIESSLER.

A. Meinong. Über Annahmen. Leipzig, J. A. Barth 1902. XV und 298 S. M. 8.

Dass es sich hier um die Arbeit eines eigenartigen Denkers handelt wird man bereits beim Lesen der ersten Paragraphen fühlen. MEINONG besitzt in ganz ausserordentlichen Masse die Gabe im scheinbar selbstverständlichen Probleme zu sehen — und das vorliegende Buch legt davon ein besonders eindringliches Zeugnis ab. Es handelt sich einfach um den psychologischen Thatbestand, der den jedermann wohlbekannten „Annahmen" zu

Grunde liegt. Man könnte geneigt sein, sie den Urteilen zuzurechnen. M. thut das nicht und mit gutem Grunde. Denn zweierlei ist für ihn zum Urteil unbedingt erforderlich: zunächst eine bestimmte Stellung innerhalb des Gegensatzes von Ja und Nein, dann aber vor allem Ueberzeugung, Glauben, Wahrheitsbewusstsein. Beides scheint unzertrennlich verknüpft: dass dies aber keineswegs der Fall zu sein braucht, das beweisen eben die Annahmen. In der That kann ich ja etwas behaupten oder leugnen und dabei doch das Bewusstsein haben, dass ich es nur „annehme", dass es also ganz gewiss nicht wahr ist. Nun könnte man die Annahmen für blosse Vorstellungsverbindungen halten: indes, man fühlt sogleich, auch das sind sie nicht, und es spricht dafür noch der besondere Umstand, dass Annahmen negativ sein können, und trotz negativer Ausdrücke wie „unklug", „Messer ohne Klinge" u. s. w. dürfen wir nicht von negativen Vorstellungen reden. Es bleibt mithin nur übrig, den Annahmen eine Mittelstellung zwischen Vorstellungen und Urteilen anzuweisen.

M. verfolgt nun sein Problem, man möchte sagen durch die ganze Psychologie hindurch und bekommt so Gelegenheit, viele andere Thatsachen von einem ganz neuen Gesichtspunkt aus zu sehen. Besonders ist das eigenartige Analogon zum Urteilsgegenstande, das von M. als Objektiv bezeichnet wird, gewiss der Beachtung der Forscher wert. Auch die Ausführungen zur Begehrungs- und Wertpsychologie, in denen der Verfasser ziemlich ausführlich zu den Ehrenfelsschen Anschauungen Stellung nimmt, besitzen eine weit über das Interesse am vorliegenden Problem hinausgehende Bedeutung.

Eines muss noch hervorgehoben werden: Oft wird für denjenigen, der M.'s Gedankengängen ferner steht, eine gründlichere Vertrautheit mit ihnen vorausgesetzt als zunächst angeht, und oft sogar mehr als blos dies: so z. B. wenn gesagt wird, es sei durch Witasek endgültig die Meinung widerlegt, dass das Wesen der Einfühlung in aktuellen Gefühlen läge: das wird aber doch zum allermindesten nur für den Geltung haben, der überhaupt vorgestellte Gefühle annimmt. Und noch eine Bemerkung mag zum Schlusse gestattet sein. Wäre es nicht zweckmässig, die Ueberzeugtheit als Urteilscharakter überhaupt fallen zu lassen und statt dessen mehr die Eigentümlichkeit der binären Zuordnung oder Gliederung in den Vordergrund zu rücken? Dann liessen sich die Annahmen ungezwungen den Urteilen subsumieren, und überdies wäre die Adäquatheit von Satz und Urteil besonders einleuchtend gemacht. Damit soll natürlich am allerwenigsten die Eigenart der Annahmethatsache verkannt werden, aber gerade diese Eigenart scheint für eine solche Auffassung des Urteils zu sprechen.

Leipzig. Paul Linke.

E. Martinak. Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre. Leipzig, J. A. Barth, 1901. VI und 98 S. 3 M.

Die Semasiologie oder Wortbedeutungslehre ist keine neue Wissenschaft, neu aber ist der hier gemachte Versuch ihrer genaueren psychologischen Begründung. So wendet sich denn die vorliegende Schrift gewiss auch an den Linguisten, aber doch in erster Linie an den Psychologen Denn das Wortbedeutungsproblem ist eben nur der Spezialfall eines auch sonst bekannten psychologischen Problems: des Problems des „Meinens". Denke ich an die Empfindung süss, so meine ich nicht den mir dabei vor-

schwebenden Vorstellungsinhalt, sondern eben die Empfindung selbst, der Vorstellungsinhalt ist nur Zeichen für die Empfindung und auch das Wort „süss" ist ein solches Zeichen.

Ganz allgemein unterscheidet M. reales Bedeuten, das nichts anderes ausdrückt als die Beziehung vom Grunde zur Folge — der rasch sinkende Luftdruck „bedeutet" Sturm — und finales (für die Sprachlehre fast ausschliesslich in Frage kommendes) Bedeuten: Der Zeichengeber will im Empfänger eine bestimmte Absicht erreichen und hierzu ist ihm das Hauptmittel das Zeichen. Und wie ist Zeichen und Bedeutung verknüpft? Durch Vorstellungsassociation? Aber das trifft nur scheinbar zu. In Wahrheit handelt es sich um Verknüpfung von Vorstellung (des Zeichens) und Urteil: erst durch Uebung wird die aktive Urteilsthätigkeit allmählich mechanisiert: es entsteht blosse Vorstellungsassociation, die sich dann sogar (wenn ich z. B. jahrelang ein Wort in falscher Bedeutung gebraucht habe) neben der Urteilsassociation — also trotz besseren Wissens — bemerkbar machen kann. Dieser Gedanke, der sich an Ausführungen von Höfler und besonders von Witasek anschliesst, dürfte der beachtenswerteste unter den vielen beachtenswerten Gedanken des klar und anregend geschriebenen Büchleins sein.

Es sei noch bemerkt, dass wertvolle Ergänzungen zur vorliegenden Schrift sich im zweiten Kapitel der vorstehend besprochenen Meinongschen „Annahmen" finden.

Leipzig. Paul Linke.

Royce, Josiah, Professor of the History of Philosophy in Harvard University. The World and the Individual. Gifford Lectures Delivered before the University of Aberdeen. Second Series: Nature, Man, And The Moral Order. New York, The Macmillan Company. 1901. (XX, 480).

Im ersten Bande des Werkes hatte Verfasser den Begriff des Seins erörtert (vgl. meine Rezension in dieser Zeitschrift XXV, 2). Von seinem dort gewonnenen Standpunkt aus handelt R. nunmehr in diesem zweiten Teile verschiedene Einzelprobleme ab unter den Ueberschriften: 1. The Recognition of Facts, 2. The Linkage of Facts, 3. The Temporal and the Eternal, 4. Physical and Social Reality, 5. The Interpretation of Nature, 6. The Human Self, 7. The Place of the Self in Being, 8. The Moral Order, 9. The Struggle with Evil, 10. The Union of God and Man.

Zunächst untersucht der Autor, welches die wesentlichen Züge der Welt seien, die wir als Natur (world of description) auffassen. Solche seien es, die ersichtlich nicht das innerste Wesen der Dinge ausdrücken könnten. Der wichtigste Zug sei der, dass wir den Objekten der Natur, d. i. den Gegenständen unserer möglichen Aufmerksamkeit, invariabele Gesetze zuschrieben. Woher das? In aller Erfahrung sei unser Interesse darauf gerichtet, Thatsachen als gleich oder verschieden zu betrachten. Wir unterscheiden aber die Dinge in zweierlei Weise, einmal so, dass wir durch ununterbrochene Zwischenglieder von dem einen zum anderen übergingen, zweitens so, dass wir sie als diskrete wohlgeordnete Individualitäten ansprächen, ähnlich der wohlgeordneten Reihe ganzer Zahlen. In der ersten Weise der Betrachtung habe kein Glied ein nächstes, in der zweiten habe

jedes Glied ein nächstes. Die Dinge als Natur betrachten heisse sie in der ersten Weise betrachten. Natur sei ein System, das aus zahllosen Reihen bestehe mit Gliedern, die durch tausend Uebergänge stetig verknüpft seien. Die Naturgesetze seien die invariabelen Gesetze, in denen sich die Möglichkeit ausspreche, die Glieder irgend einer dieser stetigen Reihen in die von andern zu transformieren. Solche Art der Auffassung führe zu dem Gedanken der Natur als einer „Welt der Beschreibung".

Deutlich gelangten wir hierbei nicht zur ganzen Wahrheit über die Dinge. Die wahren Reihen des Weltgeschehens seien nicht die kontinuierlichen, sondern die, in denen die Thaten lebendiger Selbst verliefen. Deren Willensakte flössen nicht ohne Grenzen durch unendlich viele Zwischenglieder in einander über, sondern höben sich gegen einander als diskrete Einheiten ab, als Stufen, in denen sich jene individuellen Selbst immer neu und unwiederholbar ausprägten. Von einem Akte schreite das Bewusstsein zu einem nächsten Akte fort u. s. w. Die Zeit, meint R. im Anschlusse hieran, sei geradezu die Form solcher praktischen Aktivität. Genauer sei sie die Form der Aktivität des endlichen unerfüllten Willens, der beständig des „noch nicht" (not yet) bewusst sei. Das göttliche Bewusstsein sei von anderer Form. Ihm sei die ganze unendliche zeitliche Aufeinanderfolge des Weltgeschehens in einem Akte gegenwärtig, so wie auch unserem Bewusstsein, freilich nur in kürzesten Spannen, zeitliche Aufeinanderfolgen (z. B. der Töne eines Rhythmus) gegenwärtig sein können (nämlich im rhythmischen Ganzen). Jene Gegenwart der ganzen Zeitreihe in einem göttlichen Denkakte heisse „Ewigkeit".

Man könne sich auch noch anderes endliches Bewusstsein als das unsere denken, solches, dessen Akte nicht Sekunden, sondern ungleich längere Zeiträume, vielleicht Jahrmillionen, umfassten. Durch diesen Gedanken deutet sich R. die unorganische Natur. Letztere sei das Reich der mir und meinen Mitmenschen gemeinsamen Erfahrungen. Sie kämen uns nicht so sehr durch sinnliche, als durch soziale Notwendigkeit zum Erleben. Unsere sozialen Gewohnheiten und Traditionen beruhten ja auf der Annahme einer invariabeln Gleichmässigkeit der Dinge. Eben darum hielten wir letztere Annahme so gern und schnell bereit; nicht minder auch darum, weil unser begriffliches Denken mit derselben erfolgreich genug durchkomme. Allein es könne sein, dass den Naturgesetzen keine absolute Invariabilität zukomme. Die Natur erlaube zwar genannte, unserer Denkgewohnheit entgegenkommende Auffassung. Sie erlaube sie ebenso, wie sie unseren leiblichen Bedürfnissen mit allerlei Vorräten an Kohlen, Holz, Nahrung u. s. w. entgegenkomme. Indessen darum zu schliessen, die Natur sei eine invariabele Gesetzlichkeit, wäre ebenso übereilt, wie wenn man schlösse, sie sei in ihrem letzten Wesen ein Warenhaus für unsere praktischen Bedürfnisse.

Genaueres Studium zeige vielmehr, dass zwischen den organischen und den unorganischen Prozessen der Natur mancherlei Aehnlichkeiten stattfänden. Diese (Entropie!) wie jene verliefen in nicht umkehrbaren Reihen. Ferner die unbelebten Dinge (z. B. Aetherwellen) suchten sich ihren Nachbarn anzugleichen, wie die Zustände des Bewusstseins. Endlich den festen Verhaltungsweisen in der unorganischen Natur entsprächen die Gewohnheiten bei Lebewesen. Die Naturgesetze könnten hiernach sehr wohl ein nur sehr langfristiger Rhythmus des Naturgeschehens sein, der schliesslich doch einem anderen wiche. Mit einem Worte, die unorganische Natur könnte der Gedanken- und Willensausdruck eines beseelten Wesens sein, dessen Bewusstseinsakte nur in unvergleichlich längerer Zeit als unsere

wechselten. Damit liessen sich auch die differenten Entwickelungsreihen der organischen Wesen verstehen. Seien wir doch allesamt abhängig von der Natur, d. h. in das Leben der Natur eingeschlossen. Nichts hindere also die Annahme, dass innerhalb dieses grossen umfassenden Selbst irgendwann unser eigenes, irgendwann vorher das Selbst der anderen Geschöpfe entsprungen sei. Auf solches Eingebettetsein unseres Selbst in das höhere der Natur deute auch der Umstand, dass mehrere Menschen Identisches erleben können. Genauer würde man sich nach Royce zu denken haben, in das Selbst der Natur sei mit dem Selbst anderer tierischer Gattungen auch das Selbst der menschlichen Rasse und erst in letzteres die Selbstheit der vielen einzelnen menschlichen Individuen verwoben.

Wie wir unseres Selbst erst nach der Erfahrung vom Selbst anderer bewusst würden, so hingen überhaupt alle endlichen Selbst gegenseitig von einander ab. Sie alle zusammen seien aber beschlossen im Selbst Gottes, der die ewige Erfüllung des wahren, ethischen Selbst eines jeden sei, und dessen eigene Entwickelung, ohne dass er die Zukunft vorher wüsste, durch das Leben der endlichen Selbst hindurchgehe, ja deren Leben sei. Auf diese Weise werde trotz der Abhängigkeit der endlichen Selbst von einander und von Gott freier Wille der Menschen, dadurch Schuld und Uebel in der Welt, aber auch der Kampf dagegen möglich.

Man sieht, es sind originelle und kühne, manchmal gewagte Ideen, die der Verfasser entwickelt. Beachtenswert erscheinen (neben seiner allgemeinen Theorie des Seins) vor allem die Reflexionen über Wesen und Gesetzlichkeit der unorganischen Natur. In den Ausführungen über freien Willen, Schuld und Uebel zeigt R. sich energisch bemüht, sein System aus der Nähe fatalistischer Weltanschauungen wegzurücken. Hier häufen sich ihm freilich nach dem Eindruck des Referenten die Schwierigkeiten sehr. Auf alle Fälle bietet der anregende amerikanische Autor in seinem Werke etwas, was in Deutschland selten geworden ist: eine tiefstrebende Metaphysik mit weiten Perspektiven. Ihr Studium wird denen, die in den grossen und letzten Fragen nach Förderung begehren, vielfältige Klärung, jedenfalls reichste Anregung bringen.

Halle a. S. Hermann Schwarz.

Russel, Bertrand, Fellow of Trinity College, Cambridge. A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz with an Appendix of Leading Passages. (XVIII, 311 S.) Cambridge, At the University Press. 1900.

Der Verfasser stellt das System Leibniz' zwar unter genauer Berücksichtigung der historischen Zusammenhänge dar. Aber er thut es nicht so sehr vom Standpunkt des Historikers, dem die Frage im Vordergrunde steht, „wie sind die Gedanken meines Autors entstanden?"; sondern er will als kritischer Philosoph den Inhalt des Systems auf seine Wahrheit prüfen: er will Klarheit über den wissenschaftlichen Wert der dargestellten Gedankengänge erlangen und verbreiten. Unter den vielen lichtvollen Ausführungen sei vor allem auf den Nachweis aufmerksam gemacht, wie sich Leibniz' leitende Gedanken aus seinen Annahmen über das logische Wesen der Aussagen entwickeln. Alle Aussagen haben nach Leibniz (und nicht nur nach Leibniz) die Subjekt-Prädikatform. Räumliche Aussagen z. B. gehen nun aber nicht in diese ein; daher das Bemühen Leibniz', den Raumbegriff zu subjektivieren. Leibniz kannte sodann die synthetische

Natur der Thatsachenaussagen; diese seien durch den Satz vom zureichenden Grunde, d. i. durch das Prinzip von der Wahl des Besten (Finalursache) bestimmt. Ferner und vor allem ergebe sich Leibniz' monadistischer Substanzbegriff aus seinen logischen Prämissen. Substanz sei das in der Zeit beharrende Subjekt; in dem Begriffe dieses Subjektes seien alle in der Zeitreihe an ihm auftretenden Prädikate analytisch enthalten. Darum könnten die letzteren nicht von aussen her in die Monade hineingesetzt worden sein, sondern müssten sich aus ihr selbst entwickeln: die Unabhängigkeit der Monaden von einander. Diese fundamentalen Gesichtspunkte setze Leibniz im Discours de Méthaphysique und in den Briefen an Arnauld auseinander. Hier liege also der Schlüssel seines Systems; die Monadologie sei davon nur abgeleitet. Ebenso scharfsinnig fasst Russel die übrigen Themata der Leibniz'schen Philosophie an. Ich nenne die Kapitel „the Analysis of Extension; the Labyrinth of the Continuum, the Theory of Space and Time". Auch hier ist überall das sachliche Interesse in den Vordergrund gestellt. Alles klar, anregend, lehrreich. Kurz, das Buch erreicht seinen Zweck, den Leser so zu leiten, dass er nicht nur zu Leibniz' Gedanken, sondern zu allen ähnlicher Geistesart (z. B. denen Lotze's) Stellung zu nehmen vermag. So darf auch dies Buch bestens empfohlen werden.

Der Anhang (S. 203—305) bringt zahlreiche ausführliche Belegstellen aus den verschiedensten Schriften Leibniz'. Wer eine Gesamtausgabe derselben nicht besitzt, dem kann dieser Anhang schon für sich selbst eine erste vorläufige Einführung in das System Leibniz' bieten.

Halle a. S. Hermann Schwarz.

W. Freytag. Der Realismus und das Transzendenzproblem. Versuch einer Grundlegung der Logik. Halle, Niemeyer, 1902, (164 S.)

Der Verfasser möchte von der Logik aus den Realismus als die vernünftigste Philosophie erweisen.

Der immanente Wahrheitsbegriff genügt nicht; an einem Gegenstande will das Urteil gemessen werden (vgl. S. 118—130). Richtig! aber daraus folgt gegen den Idealismus nicht das Mindeste; denn Gegenstände in irgend einem Sinne erkennt ja jeder an. Dass die ganze Welt als Bewusstseinsinhalt „gegeben" ist, weiss natürlich auch der Verfasser (S. 130); wie nun aus den psychischen Elementen der Kosmos mit seinem Gegensatz von „Draussen" und „Drinnen" sich erbaut, das interessiert den Idealisten, hänge er Kant oder Hume oder wem sonst an; den Verfasser interessiert es nicht, aber deshalb dürfte er seinen Gegnern doch nicht in die Schuhe schieben, dass sie aussenweltlos herumliefen. Das thut er indessen. Er schliesst nämlich so: Alle Induktion gründet sich auf das Prinzip von der Regelmässigkeit des Geschehens; dasselbe hat Sinn und Gewissheit nur, sofern eine erkennbare Aussenwelt angenommen wird (S. 13,157 f.); wer demnach überhaupt induzieren will, muss erkenntnistheoretischer „Realist" werden. Aber wann hat denn jemand behauptet, die Existenz der empirischen Natur sei minder objektiv als die Gültigkeit des Induktionsschlusses? Kant trifft der Pfeil schon gar nicht; der bezog ja sämtliche Denkformen ausschliesslich auf die „Erfahrung." Damit die Argumente des Verfassers einen Idealisten widerlegten, müsste dieser eine Welt lehren, wo alle „psychischen Inhalte" chaotisch durcheinander lägen: Liebesgedanken, Bratwürste, Axiome, Tonleitern u. s. w. in wirrer Reihe. Aber die Empfindungskomplexe sind uns ja bloss das primitive „Datum"; wir kommen von ihnen aus zu einer

„Aussenwelt", in der sichs induzieren lässt, so gut wie in der des Realisten. Und sie ist uns kein Traumbild, an dem wir „zweifeln" (S. 13). „Phänomen" ist uns gleichbedeutend mit „empirischer Wirklichkeit"; wir wollen mit dem vielfach missdeuteten Ausdruck doch lediglich sagen, dass gegenüber dem unmittelbar Gegebenen die Sinnenwelt als solche nur eine Realität zweiten Ranges besitze; als Substrat aber der logischen Operationen und der Naturwissenschaft bleibt Natur Natur, ob wir sie für transzendent oder für phänomenal halten; trotz S. 29,34 etc. muss die Belanglosigkeit des erkenntnistheoretischen Standpunkts für die Basis der Denklehre weiter behauptet werden.

Alles Gegebene ist zunächst „psychischer Inhalt"; also subjektiv. Das „also" leugnet der Verfasser (S. 130 f.), indem er offenkundig das „Subjekt" im Sinne Kants mit „Einzelpersönlichkeit" verwechselt. Dass aber jener Vordersatz zu der an sich schon „idealistischen" Frage zwingt: wie wir vom Subjektiven aufs Objektive übergehen; mithin irgendeine der zahlreichen „idealistischen" Antworten herausfordert: das entgeht ihm; dafür widerlegt er sorgfältigst (S. 34 ff., 95 ff.) ein paar Scheinbeweise gegen den Realismus, die freilich nichts ausgeben. — Das Regelmässigkeitsprinzip muss er aposteriori begründen; denn wäre es apriori, so könnte er den weiteren Konsequenzen Kants sich nicht entziehen; aber die Widerlegung seiner apriorischen Natur (S. 8) macht er sich allzuleicht. Er liebt überhaupt das Einrennen offener Thüren und das Umgehen der eigentlichen Bastionen. Er kämpft auch allzugerne mit Deuteragonisten: möchten die Gegner dritten bis sechsten Ranges, mit denen er sich herumschlägt, auch sämtlich gegen ihn Unrecht haben: die Festung des Idealismus bliebe stehen, wie sie stand.

Und all das ist schade, denn das Buch ist sehr fleissig gearbeitet und im einzelnen nicht ohne Scharfsinn. Auch die Darstellung fesselt anfangs, nachher erlahmt sie an der innerlichen Hoffnungslosigkeit der ganzen Aufgabe.

Berlin. Dr. J. Schultz.

Julius von Olivier. Was ist Raum, Zeit, Bewegung, Masse? Was ist die Erscheinungswelt? 2. Aufl. München, Finsterlin, 1902, (VIII und 153 S.).

Vf. ist energetischer Atomist. Masse eines Atoms ist ihm nichts als die Summe der auf dieses Atom gerichteten Anziehungen („Quantität latenter kosmischer Kraft", S. 83). Damit zerfliesst die Materie in Energie; gut! nun aber kommt die Hauptschwierigkeit jeder energetischen Lehre: wie setzt man die Energieformen in einander um? Dass „freie Kraft" zu Wärme etc. wird (S. 53), wissen wir zwar; aber es bleibt schlechthin unbegreiflich, so lange den Massenteilchen Repulsion abgeht; und von dieser macht Vf. nirgends Gebrauch: seltsame Umkehrung der alten, ewig eitlen Mühen, die Gravitation auf Druck oder Stoss zurückzuführen! Die Unsicherheit in der Behandlung der Ätherwellenlehre (S. 72 ff., 97) hängt unmittelbar mit jener einseitigen Massendefinition zusammen.

Ein „Major a. D." den die Leidenschaft zur Wahrheit tief in Physik und Naturphilosophie treibt, der die Grundlagen der Mechanik selbständig durcharbeitet, den auch die mathematische Sprache der Fachleute nicht unbedingt zurückschreckte, ist gewiss eine seltene und Hochachtung heischende Persönlichkeit; und das Persönliche interessiert denn auch in seiner Schrift am meisten. Zu einem klaren erkenntnistheoretischen Standpunkte ist er so wenig gelangt, dass eine Besprechung seiner „philosophischen"

Resultate sich nicht lohnt. Im ethischen Anhange dagegen steht manches Originelle. Der Vf. ist u. a. tapfer genug, mitten in unserer demokratischen Zeit sich gegenüber unserer unheimlichen und kulturbedrohenden Bevölkerungszunahme als Jünger des verständigen, alten Malthus zu bekennen.

Berlin. Dr. Julius Schultz.

Schuppe, Wilhelm, Der Zusammenhang von Leib und Seele. Das Grundproblem der Psychologie. Wiesbaden, J. F. Bergmann, 1902. 67 S.

Das Subjekt besteht nur in dem Sich seiner bewusst sein. Daher Verf. die Wörter Ich und Bewusstsein völlig promiscue gebraucht (S. 25). Als primärer Bewusstseinsinhalt gilt die eigene kompakte Ausgedehntheit oder die eigene Raumerfüllung (S. 35). Der lebendige Leib mit allen seinen Geschehnissen in seinen Teilen und das Ich sind dasselbe, indem das Ich sich unmittelbar als diese bestimmte Raumerfüllung weiss (S. 40). Das Ich könnte sich nicht als Ausgedehntes finden, wenn es nicht wirklich ausgedehnt wäre (S. 49). Ich sehe und höre, weil ich mein Auge und mein Ohr bin (S. 56). Mein motorischer Nerv will, weil ich will, weil ich dieser motorische Nerv bin (S. 60). Somit ist das Geheimnis des Zusammenhangs zwischen Leib und Seele zurückgeführt auf die Urthatsache, dass das Ich sich als ein räumlich Ausgedehntes bezw. als einen Leib findet und weiss (S. 61).

Horn bei Detmold. A. Dünges.

W. Wundts Philosophie und Psychologie. In ihren Grundlehren dargestellt von Dr. Rudolf Eisler. Leipzig, Joh. Ambrosius Barth. IV und 210 S.

Das Buch ist für den berechnet, der Wundts Lehren kennen lernen will, ohne an der Quelle schöpfen zu können; in zweiter Linie soll es zur Ergänzung des Studiums der Schriften Wundts oder zur Vorbereitung darauf dienen. Es werden nach einander behandelt Psychologie, Erkenntnislehre und Metaphysik, stets in engem Anschlusse an die Originaldarstellung und mit Hinweisen zum Zwecke eingehenderen Studiums. Dazu regt Eislers Buch vor allem an. Natürlich ist manches recht kurz behandelt, Thatsache ist vielfach an Thatsache gereiht, wo der aufmerksame Leser Genaueres zu erfahren wünscht, teils weitere Ausführung, teils Begründung, namentlich in der Metaphysik. Das tritt besonders da hervor, wo die — übrigens sparsam geübte — Kritik einsetzt. Das Unterscheidende gegenüber den Lehren anderer Philosophen wird scharf betont, besonders eingehend ist die Auseinandersetzung mit Kant.

Eingerahmt wird die Darlegung der Lehren Wundts durch einleitende Bemerkungen über Aufgaben und Methode der Philosophie überhaupt und durch eine Zusammenfassung am Schlusse. Während die Einleitung von dem Gedanken ausgeht, dass Kants Vernunftkritik nach Weiterbildung verlangt, und dass Kritizismus mehr sein muss, als kritikloses Anlehnen an Kant, zeigt die Schlusszusammenfassung, dass Wundts exakte, wissenschaftliche Philosophie als wirklicher Fortschritt betrachtet werden muss.

Leipzig. W. P. Schumann,

Valentiner, Theodor, Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. 8. revidierte Auflage. 37. Band der Kirchmannschen Philosophischen Bibliothek. Leipzig 1901 Duerr. XX u. 769 S. 4 M.

Der neue Verleger der „Philosophischen Bibliothek" ist bemüht, die einzelnen Bände nach äusserer Gestalt wie auch nach innerem Gehalte wertvoller zu gestalten. Dieses Bestreben ist nun auch der Kritik der reinen Vernunft zu Gute gekommen.

Die Kirchmannsche Edition war, wie die Vorrede zugiebt, der Verbesserung ausserordentlich bedürftig und damit erledigt sich auch die Rechtfertigung und quasi Entschuldigung, die der Herausgeber Theodor Valentiner dem Buche vorausschickt. Leider ist für die ersten Bogen die alte Ausgabe als Manuskript betrachtet worden und erst später konnte Valentiner ausgiebiger die vorhandene Literatur benutzen und vergleichen. Der Text schliesst sich wie früher an Hartenstein an, geht also von der 2. Auflage aus. Der Abdruck, den ich mit dem Original von 1787 vergleichen konnte, ist korrekter geworden, eine nochmalige Revision ist aber durchaus notwendig, da immer noch störende Fehler und Ungenauigkeiten sich finden. Die Emendationen der verschiedensten Art sind meistens in den Text aufgenommen worden, ein Verfahren, das sich vielleicht rechtfertigen lässt, wenn man bedenkt, dass die „Philosophische Bibliothek" einem weiteren Leserkreise dienen soll. An manchen Stellen hätte der Kantische Wortlaut ruhig beibehalten werden können, und für die Benutzung zu akademischen Zwecken und zum Studium wäre es überhaupt vorteilhafter gewesen, die Lesarten sämtlich den Anmerkungen zuzuweisen, wenn ich damit auch nicht etwa einer pedantischen Wiederholung der Druckfehler und offenbaren Versehen das Wort reden will.

Leipzig. Wilhelm Paul Schumann.

Palágyi, 1. Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. Leipzig 1902. 93 Seiten. 2. Kant und Bolzano. Eine kritische Studie. Halle 1902. XI und 124 Seiten.

In der Einleitung zur ersten Schrift stellt Verfasser die Behauptung auf, der logische Psychologismus sei eine Folgeerscheinung der Vorherrschaft der Physiologie innerhalb der philosophischen Betrachtungsweise. Der Physiologe sei nämlich geneigt, alle psychischen Erscheinungen bloss als Schattenspiel zu betrachten, welches die physiologischen Vorgänge begleite. Diese Betrachtungsweise führe naturgemäss zur Neigung, die Logik ganz in Psychologie aufgehen zu lassen. Uebrigens habe der Psychologismus auch eine relativistische Weltauffassung und eine völlige skeptische Zersetzung des Wahrheitsbegriffs im Gefolge. Die formalistische Tendenz in der Logik wird dagegen nach Palágyi, durch die sich erstaunlich entfaltende moderne Mathematik ermuntert und genährt. Die Mathematik, der geborene Feind eines jeden Relativismus und Psychologismus, wünscht die Logik ebensosehr aufzusaugen als die Psychologie die Logik absorbieren möchte.

Verf. ist demgegenüber der Ansicht, dass die Logik sich zwar nicht in Mathematik auflösen lasse, dass aber insofern zwischen Logik und Mathematik ein inniger Zusammenhang bestehe, als sich die mathematischen

Beziehungen wie Gleichnisse und Metaphern benützen lassen, um logische Beziehungen sinnfällig zu machen. Nach ausführlicher Polemik gegen Husserl und Bolzano, worüber man die Bemerkungen Husserl's in der Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, Bd. 31 p. 287 ff. vergleichen möge, giebt Verf. eine ausführliche systematische Darstellung seiner eigenen Ansichten über das Verhältnis von Psychologie und Logik.

Dass zwischen logischer und psychologischer Forschungsweise ein Unterschied bestehe, ergiebt sich unserm Verf. zufolge sogleich, wenn man die Ideale der Psychologie und Logik ins Auge fasst. Die Ambition jener soll befriedigt sein, wenn wir für irgend eine beliebige Person P., welche in eine bestimmte Lebenslage L versetzt wird, angeben können, welches psychische Verhalten V sie in jener Lebenslage bekundet. Das Streben des Logikers hingegen geht dahin, die Erkenntnisthätigkeit durch Zurückwendung auf sich selbst zu läutern, zu kräftigen und zu vertiefen, kurz — zu potenzieren. Verf. unterscheidet nun die psychischen Funktionen in Sonderfunktionen (Empfinden, Fühlen und Wollen), denen es an der Fähigkeit gebricht, sich auf andere psychische Funktionen oder auf sich selbst zu beziehen und in die allgemeine oder abstrakte psychische Funktion des Wissens oder Erkennens. Letzteres kann sich auf alle anderen psychischen Funktionen und auf sich selbst beziehen. Der Unterschied beider Klassen von Funktionen soll sich besonders aus der Thatsache ergeben, dass man wohl sagen kann, „ich weiss, dass ich fühle, will oder sehe", und sogar „ich weiss, dass ich weiss, dass ich weiss . . . ." nicht aber „ich sehe, dass ich sehe" oder ähnliches. Die Untersuchung der genannten Sonderfunktionen d. i. des unreflektierten Bewusstseins soll nun die eigentliche Domäne der Psychologie sein; die Untersuchung der allgemeinen, abstrakten psychischen Funktion des Wissens d. i. des reflektierten Bewusstseins oder des Verstandes ist Aufgabe Logik.

In dem Begriff einer allgemeinen psychischen Funktion liegt es, dass sie in einer jeden besonderen psychischen Funktion gegenwärtig ist; so ist denn auch in jeder besonderen psychischen Funktion ein Wissen enthalten: wenn ich z. B. eine rote Farbe sehe, so habe ich in meinem Sehen ein Wissen um die rote Farbe. Da andererseits unser reflektiertes Bewusstsein stets von einem unreflektierten durchdrungen ist, so stehen Psychologie und Logik bei aller Verschiedenheit ihrer Gebiete im engsten Zusammenhang. Dabei lässt Verf. auch eine rein psychologische Untersuchung der Erkenntnis zu: die Untersuchung der unreflektierten oder wie Verf. auch sagt, der konkreten Seite des reflektierten Bewusstseins ist Aufgabe der Psychologie.

Die zweite Schrift bildet gewissermassen eine Ergänzung zur ersten: indem Palágyi die in der ersten Schrift mehr angedeuteten Ansichten von Bolzano hier ausführlicher behandelte. Bolzano's Lehre vom Satz an sich, worunter dieser Denker den isolierten Sinn des Satzes versteht, sowie seine Lehre von der Wahrheit an sich, die sich aus Sätzen an sich zusammensetzen soll, sowie endlich seine Vorstellungstheorie wird ausführlich erörtert. Letztere umfasst die Lehre von der „Vorstellung an sich", d. h. der Wortbedeutung, unabhängig davon, ob das Wort gedacht wird oder nicht. Palágyi sucht den Gegensatz dieser Lehren zu den grundlegenden Ansichten Kant's, von dem sich übrigens Bolzano auch teilweise beeinflusst erweist, herauszuarbeiten, und Bolzano mit Leibniz in näherer Verbindung zu liegen. Leibniz bekannte Lehre von den vérités de raison und den vérités de fait kehrt bei Bolzano als Unterscheidung zwischen Begriffs-

und Unterscheidungssätzen wieder, um der Kant'schen Unterscheidung der Urteile a priori und a posteriori gegenüber zu treten.

Palágyi's eigene Ansichten über das Verhältnis von Psychologie und Logik, stimmen, wie man sieht, im wesentlichen mit jener scholastischen Wortweisheit überein, die in jedem Bewusstseinsakt ein Wissen erblickt und die schon einer einfachen Betrachtung des Sinnes des Wortes „Wissen" gegenüber in sich zusammenfällt. Die Ausführungen des Verf. über die Psychologie machen nicht den Eindruck, dass er diese Wissenschaft aus eigener Erfahrung oder auch nur aus eigenen Studien näher kennt.

Würzburg. Karl Marbe.

Jean Jaurès, De la réalité du monde sensible. Deuxième édition. Paris 1902. 429 Seiten.

Der Verleger Felix Alcan hat dem Rezensionsexemplar eine hektographierte kurze, überaus anerkennende Rezension beigelegt, aus welcher wir erfahren, dass die Schrift vor einigen Jahren als Pariser Doktordissertation erschienen und dass ihr Verfasser mit dem bekannten Politiker identisch ist. Jaurès stellt sich die Frage, in welchem Sinne, auf welche Weise und bis zu welchem Grade die Welt als real anzusehen ist. Indessen führt er ohne erkenntnistheoretische Skrupel das Problem der Realität auf das Problem des Seins zurück. „Um zu wissen, in welchem Sinne und in welchem Grade die Welt real ist, muss man wissen, was das Sein ist und in welchem Masse die Welt am aktuellen und potentiellen Sein teilhat." Das potentielle Sein ist für Jaurès das unbestimmte Sein, das aktuelle Sein ist ihm das bestimmte einheitliche und nach Einheit strebende Sein. Da Jaurès jeder Sinn für Erkenntnistheorie zu fehlen scheint, setzt er den unendlichen, unwandelbaren und einen Aether (éther) gleich dem unendlichen unwandelbaren und einen Sein (être). Dieses Sein ist, wenn nicht Gott in seiner Vollständigkeit, so doch wenigstens eine grossartige Seite der Gottheit. Später erfahren wir, dass das Licht die Funktion hat, die universelle Identität und Durchsichtigkeit dieses Seins zu bestätigen. Es ist ebenso wie Wärme und Schall eine ewige Funktion des Weltalls. Wohl zur Unterstützung des mosaischen Schöpfungsberichtes lehrt der Verfasser, dass das Licht, wenngleich es zu seiner Manifestation besonderer materieller Lichtquellen bedarf, doch wenigstens der Idee nach vor diesen existiert. — In dieser Art geht es weiter. Nachdem ich gegen die Hälfte des Buches durchgelesen hatte, habe ich die Ansicht gewonnen, dass eine weitere Fortsetzung der Lektüre weder für die Leser dieser Zeitschrift noch für mich von Nutzen sein könne.

Würzburg. Karl Marbe.

A. Dyroff, Über den Existentialbegriff. Freiburg i. Br. 1902. VI und 94 Seiten.

Im gewöhnlichen Leben nennen wir einen Gegenstand existierend, wenn wir sagen wollen, dass er mehr als eine blosse Fiktion oder ein einfaches Gedankenerzeugnis sei. In der Philosophie bezeichnen wir als existierend alle Bewusstseinsinhalte schlechthin, die sich dem Denken in irgend einer Weise als gegenständlich zeigen. In diesem Sinne existiert auch die Vorstellung eines goldenen Berges, ein leerer Raum, eine Fernkraft. Selbst die Vorstellung „Nichts" kann insofern als existierend bezeichnet werden, als sie nicht von unserem Belieben oder unserer Phan-

tasie abhängt, sondern in einer bestimmten Gesetzmässigkeit unseres Denkens eine ihrer Teilursachen hat. Nach diesen grundlegenden Erörterungen behandelt Verfasser das Verhältnis des Existentialbegriffs gegenüber den Begriffen des Seins, der Realität, der Wirklichkeit und des Daseins, um sich nach einigen mehr berichtenden Ausführungen über die metaphysische und erkenntnistheoretische Deutung des Existentialbegriffes, dem eigentlichen Thema, der Frage nach der Entstehung des Existentialbegriffes zuzuwenden.

Dyroff verwirft zunächst die Hume'sche Lehre, dass der Existentialbegriff unmittelbar in der Erfahrung und mit jeder Erfahrung gegeben sei. Auch die Ansichten, dass der Existentialbegriff ausschliesslich durch Vermittelung der Erfahrung oder unmittelbar durch die Vernunft oder deren Vermittelung zustande komme, wird abgelehnt, ebenso wie die Meinung, dass der Existentialbegriff jedesmal zum Bewusstsein komme, wenn Erfahrung und Denken irgendwie zusammentreffen. Verfasser vertritt die Ansicht, dass der Begriff der Existenz von der Erfahrung ausgehe, indem er sich zuerst an den Inhalten der Sinneswahrnehmung entwickele und dann auf Inhalte der Selbstwahrnehmung übertragen werde. Erzeugt wird der Begriff durch das Denken. Indem dieses Bewusstseinsinhalte unterscheidet und gleich findet und insbesondere zwischen Wahrnehmung und Erinnerung unterscheidet, gelangt es an der Hand dieser Erfahrungen zum Existentialbegriff. Auch der Wille und das Gefühl haben Anteil am Zustandekommen des Existentialbegriffes, dessen letzter Ursprung im Gegenstands- und somit in letzter Linie im Ichbewusstsein zu suchen ist.

Die der Schrift in einem Anhange beigegebenen Anmerkungen enthalten umfangreiche, auch die scholastische Philosophie berücksichtigende Literaturangaben.

Würzburg. Karl Marbe.

Kant, Gesammelte Schriften; herausgegeben von der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. XII, zweite Abteilung: Briefwechsel. 3. Band. XVII und 466 S., geb. 11 Mk. — Band I, erste Abteilung: Werke. 1. Band. Berlin, Reimer 1902. XXI und 585 S., geb. 14 Mk.

Der dritte Band des Briefwechsels umfasst die Jahre 1795—1803. Schon diese Zahlen sagen aus, dass sein Inhalt an wissenschaftlicher Philosophie nicht so ergiebig sein kann wie der der früheren Bände. Dennoch bringt er über fünfzig eigene Briefe oder Briefentwürfe Kant's, allerdings meist von sehr kurzem Umfang. Von den in den übrigen Gesamtausgaben nicht veröffentlichten Aeusserungen des Philosophen, die an dieser Stelle allein Interesse beanspruchen, sind zu erwähnen: der Brief an Morgenstern, in dem Kant (S. 36) dem Adressaten schreibt: „ich glaube an Ihnen einen Mann zu finden, der eine Geschichte der Philosophie nicht nach der Zeitfolge der Bücher, die darin geschrieben worden, sondern nach der natürlichen Gedankenfolge, wie sie sich nach und nach aus der menschlichen Vernunft hat entwickeln müssen, abzufassen im stande ist, so wie die Elemente derselben in der Kr. d. r. V. aufgestellt werden". Der Brief an Seiler (S. 37) beleuchtet scharf Kant's Stellung zu der Massregelung durch Wöllner, die Aeusserungen über die Art und Grenzen des Lehrens und

Lernens an Johann Plücker (S. 56/57) erinnern an die didaktischen Prinzipien des jungen Kant; in dem Schreiben an Schütz (S. 180ff.) ist ziemlich ausführlich von rechtsphilosophischen Fragen die Rede. Aber damit ist auch das philosophisch Interessante aus Kant's Briefen im wesentlichen erschöpft. Für den Charakter Kant's bezeichnend ist das Schreiben, in dem er sich für den in den Verwaltungsdienst übertretenden Kiesewetter beim Minister von Struensee verwendet (S. 137/38, vgl. S. 377); nicht minder der geschäftsmässig kühle Brief, in dem Kant seinem Bruder den Tod einer Schwester anzeigt (S. 139); auch die Anzeige der Schwägerin, die ihm den Tod seines Bruders meldet, lässt er durch „einige Wochen" unbeantwortet (S. 304). Dagegen klingt nach dieser Seite hin etwas versöhnlicher der schöne Ausspruch über die Eltern (S. 140) und der Schlussbrief der ganzen Sammlung, in dem Kant im Namen seines verstorbenen Bruders seiner Nichte und deren Bräutigam den väterlichen Segen erteilt (S. 343). Die Briefe, die an Kant gerichtet sind, zeigen uns wieder ein höchst interessantes Kulturbild der damaligen Zeit und halten alles, was man sich darüber nach den vorigen Bänden versprechen musste. Die „Nachträge", in denen noch 23 Nummern, darunter vier bisher unbekannte Briefe Kant's sich befinden, bieten keine besondere Ausbeute. Der „Anhang" enthält: 1. Oeffentliche Erklärungen, in denen die auch sonst bekannte Aeusserung Kants in der Schlettwein'schen Streitsache zu beachten ist: dass der Hofprediger Schultz der Mann sei, der seine Schriften wirklich verstehe, „wie er sie verstanden wissen wolle" und dessen (kürzlich neu aufgelegtes) Büchlein über die kritische Philosophie der rechte Kommentar zu dieser Lehre (S. 393). 2. Handschriftliche Erklärungen und letzter Wille. Hier wird der Abdruck des Kant'schen Testaments mit allen Nachträgen und Klauseln jedem Kantforscher willkommen und ihm eine neue Bestätigung sein für die Durchdringung dieser Persönlichkeit mit strengen Vernunftmaximen. 3. Denkverse zu Ehren verstorbener Kollegen. 4. Zwei Gedichte, die Kant von seinen Zuhörern gewidmet sind, deren erstes die seltene Verehrung zeigt, die Kant schon im Jahre 1770 genoss. 5. 10 Stammbuchverse, von denen die meisten sich als Mottos zur kritischen Philosophie verwenden liessen. 6. Ausgewählte Proben aus dem amtlichen Schriftverkehr, die uns Kant in seinen offiziellen Aeusserungen an Ministerium, Senat, Fakultät, die Studenten u. a. vor Augen führen. Zur weiteren Orientierung über diesen reichhaltigen XII. Band sei, wie schon für die früheren Bände des Briefwechsels geschehen, auf das eingehende Referat in den Kant-Studien hingewiesen. (Band VIII, Heft 1, S. 97—110).

Der erste Band der Werke enthält zunächst ein ausführliches Vorwort Dilthey's über die allgemeinen Prinzipien der neuen Ausgabe, über die Einteilung in die vier Abteilungen (Werke — Briefwechsel — Nachlass — Vorlesungen); dann folgt das Verzeichnis der Mitglieder der Kant-Kommission, in der Vertreter der historischen, philologischen, psychologischen Richtung der Philosophie aufgenommen sind; der Leiter und Mitarbeiter an den verschiedenen Abteilungen, wo wir der gleichen Vielseitigkeit begegnen, die ein schönes Gelingen des grossen Unternehmens in Aussicht stellt. Am Schluss des Bandes orientiert eine „Einleitung in die Abteilung der Werke" (S. 507ff.) über die speziellen Grundsätze, nach denen diese Abteilung bearbeitet wird. Die Schriften bis 1781 erscheinen in streng chronologischer Folge; von 1781 ab folgen erst die grossen Werke, dann die in Kant's Auftrag veröffentlichten Vorlesungen; jede Gruppe ist in sich chronologisch geordnet. Die Verteilung der Werke auf die IX Bände ist

S. 508 angegeben. Bis auf einen Fall sind die Originaldrucke dem Texte zu Grunde gelegt. Von der Kritik der reinen Vernunft ist die 2. Ausgabe vollständig, die erste bis zu den Paralogismen der reinen Vernunft (inkl.) zum Abdruck gebracht. Ueber Behandlung der Sprache, Interpunktion, Orthographie (Bearbeiter: Dr. Frey) geben S. 511ff. ausführlich Rechenschaft; Interpunktion und Orthographie werden sich — um empfindliche Störungen zu vermeiden — nicht an das Kant'sche Vorbild halten; dagegen wird die Sprache Kant's in ihren stehenden Eigentümlichkeiten gesichert bleiben. Jeder Schrift Kant's sind Einleitung, die das „äussere Thatsachenmaterial" bringt, sachliche Erläuterungen und ein Verzeichnis der Lesarten beigegeben, die am Schluss eines jeden Bandes ihre Stelle finden. Nach diesen philologisch, historisch und philosophisch mustergiltigen Gesichtspunkten sind denn auch die Werke der Jahre 1747—1756 in vorliegendem Bande herausgegeben: als ein neuer Stein an dem mächtigen Denkmal, das die Berliner Akademie in jahrelanger Arbeit dem grossen Philosophen errichtet.

Leipzig. Raoul Richter.

W. Ostwald. Vorlesungen über Naturphilosophie. Leipzig, Veit & Co. 1902. 457 S.

Das vorliegende Werk bildet einen grossartigen Versuch, die Naturphilosophie wieder zu Ehren zu bringen. Ostwald will dabei die Fehler, an denen die früheren Naturphilosophen scheiterten, vermeiden, indem er „das Denken sorgfältig an der Erfahrung prüft" und „nur sorgfältig geprüfte, in ihrer Tragweite festgestellte Voraussetzungen" verwendet. Hierbei kommen ihm die neuesten Forschungen der Mathematiker und Naturwissenschaftler über das Wesen der von ihnen behandelten Erscheinungen zu statten. Die bezüglichen Ergebnisse werden mit feinem Urteil herangezogen und geschickt in das energetische Weltbild, das Verf. zu geben beabsichtigt, eingefügt. So bildet die Lektüre des Buches namentlich für den mathematisch-naturwissenschaftlich gebildeten Philosophen einen Genuss, und es ist sehr wohl zu verstehen, dass die Zuhörer in grosser Zahl den interessanten Vorträgen, in denen die Quintessenz des Wissens geboten wird, bis zum Schluss beigewohnt haben. Allerdings kann nicht geleugnet werden, dass der Standpunkt des Verf. auf die Deutung der Erscheinungen und auf die Formulierung der Thatsachen einen bemerkbaren Druck ausübt.

In den gleichsam als Unterbau dienenden, einleitenden Kapiteln entwickelt Verf. seine Ansichten über das Erfahrungswissen, die Sprache, die Sinneseindrücke und Begriffe, die Mannigfaltigkeiten bezw. Zahlen, die Grössen und Stärken, Zeit, Raum und Substanz.

Der Grundbegriff, mit welchem Ostwald's Naturphilosophie operiert, ist die bei vielen Philosophen so verpönte Energie. Er sagt: „Mit Ausnahme der Energie finden alle die anderen Begriffe, deren Grösse dem Erhaltungsgesetz unterliegt, nur auf begrenzte Gebiete der Naturerscheinungen Anwendung. Einzig die Energie findet sich ohne Ausnahme in allen bekannten Naturerscheinungen wieder, oder, mit andern Worten, alle Naturerscheinungen lassen sich in den Begriff der Energie einordnen." Der Energiebegriff ist der allgemeinste. Er umfasst nicht nur das Problem der Substanz, sondern auch das der Kausalität. Auch gewinnen wir durch die energetische Darstellung für die Thatsachen einen Ausdruck, der vollkommen frei von hypothetischen Annahmen ist. Denn jeder diesbezügliche Begriff hat eine aufweisbare und messbare Grösse und Stärke. Verf. behandelt

Nervenenergie des Eindrucks verwandelt wird. Jede Förderung des Energiestromes wird als angenehm, jede Störung desselben als unangenehm empfunden. Das Bewusstsein nun ist eine Eigenschaft der „Hirnenergie", nämlich derjenigen, welche im Zentralorgan bethätigt wird. Damit die Eindrücke zu bewussten werden, ist noch ein neuer Energievorgang nötig.

Vom Denken ist das Wollen u. a. auch insofern zu unterscheiden, als beide Thätigkeiten des Zentralorgans nicht nur inhaltlich von einander verschieden sind, sondern höchstwahrscheinlich an verschiedenen Stellen und in verschiedenen Organen des Gehirns stattfinden. Dies erkennt man daraus, dass das Willensorgan durch Vernachlässigung und Nichtgebrauch, Krankheiten und Schädigungen meist früher beeinträchtigt wird, als die andern Organe des Gehirns. Denken und Wollen besitzen sogar eine Tendenz, sich gegenseitig zu hemmen. Eine Willensbethätigung tritt nur dann ein, wenn ein vorhandener Zustand zum Bessern verändert werden soll. „In der Behauptung der Willensfreiheit liegt nicht die Behauptung eingeschlossen, dass es keine Faktoren giebt, welche den Willen beeinflussen, sondern nur die, dass es keine Beeinflussung des Willens giebt, die nicht durch den Geist des Beeinflussten hindurchgegangen ist." „Die Elemente, welche zu einem Entschlusse beitragen, liegen nicht alle in unserer Gewalt, die Art aber, in welcher wir diese Elemente zu dem schliesslichen Willensvorgange zusammenwirken lassen, ist eine Folge unseres eigenen Wesens."

Erfurt. GIESSLER.

Schiller, H. und **Ziehen, Theodor,** Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädagogischen Psychologie und Physiologie. Berlin, Reuther und Reichard.

IV. Band, 3. Heft.

Liebmann, Alb., Dr. med. Die Sprachstörungen geistig zurückgebliebener Kinder. 1901. 78 S. 1,80 M.

Die Sprachstörungen nehmen in der Reihe der Defekte geistig zurückgebliebener Kinder eine hervorragende Stellung ein; denn sie geben einen besonders tiefen Einblick in die geistige Struktur des Patienten, und ihre Beseitigung bringt häufig die stagnierende Entwicklung wieder in Fluss. Sie sind in den meisten Fällen sekundärer Natur, beruhend auf geistiger Inferiorität, sie können aber auch das primäre Element sein, wenn organische Abnormitäten (Schwerhörigkeit, Lähmungen, adenoide Wucherungen) oder funktionelle Mängel die Sprache unverständlich machen, den Patienten von der Umgebung isolieren und so die geistige Entwicklung retardieren. Die einzelnen Erscheinungsformen werden durch Fälle aus der Praxis des Verfassers illustriert und an ihnen auch die Wege der Heilung gezeigt. Dadurch wird das Schriftchen im höchsten Grade anschaulich und instruktiv. In der Auffassung einzelner Sprachstörungen, so vor allem hinsichtlich des Stotterns, bin ich abweichender Meinung. Die als neu und originell angegebenen pädagogisch-therapeutischen Massnahmen sind zum grössten Teile altes Gut, sie entstammen der Taubstummen-Pädagogik, und es wäre wohl ein Hinweis auf sie angezeigt gewesen. Bezweifeln muss ich auch, ob die Erfolge bei der verhältnismässig kurzen Zeit der klinischen Behandlung und der Unmöglichkeit, die Kinder andauernd zu beobachten und zu beeinflussen, Bestand haben.

Leipzig. WILHELM PAUL SCHUMANN.

Erklärung.

Im 24. Jahrgange der Vierteljahrsschrift (S. 369ff.) ist eine Rezension von P. Natorp, Sozialpädagogik, Stuttgart 1899, enthalten, gegen die Professor Natorp in der eben erschienenen 2. Auflage dieses Buches (S. VIIff.) allerlei Gegenbemerkungen erhoben hat. Diese zwingen mich, als den Verfasser jener Rezension, zu einer Erwiderung.

1. Zunächst behauptet Natorp, er habe „den Vergleich der Gesellschaft mit einem Organismus abgelehnt", gleichwohl schriebe ich ihm denselben zu. Daran ist so viel richtig, dass ich sage, Natorp betrachte mit Plato „den Staat und wohl auch (ohne sie wesentlich vom Staate zu scheiden) die Gesellschaft als einen Menschen im Grossen, als einen realen Organismus" (S. 369). Wenn er mich dagegen auf S. 89f. der ersten Auflage seines Buches verweist, so kann er nur folgenden Satz meinen: „Hiernach hat man auch nicht mehr zu besorgen, dass, wenn von einem Willen und einer Vernunft der Gemeinschaft die Rede ist, diese zu einem mystischen Wesen ausser den Individuen gemacht werde." Aber ist denn mystisches Wesen = Organismus? Ist die organische Einheit, die sich aus den Zellen aufbaut, etwas Mystisches? Und S. 133, auf die Natorp ebenfalls verweist, heisst es: „So aber giebt es notwendig ein Triebleben der Gemeinschaft, einen Willen der Gemeinschaft und eine Vernunft der Gemeinschaft, nicht als ob die Gemeinschaft ein selbständiges Wesen wäre, was keinen klar ausdenkbaren Sinn hat, sondern indem man erwägt, welche Gestalt das Triebleben der Einzelnen in der Gemeinschaft, unter der Bedingung des Lebens in ihr, gesetzmässiger Weise annehmen, und wie der Wille, wie die Vernunft unter der gleichen Bedingung sich gestalten muss." Mit solchen Allgemeinheiten ist der Vergleich der Gesellschaft mit dem Organismus, der für Plato's Tugendlehre fundamental ist, dessen man sich nach Kant „sehr schicklich bedient hat" (Kritik der Urteilskraft ed. Kirchmann, S. 249), den man also auch bei Natorp annehmen muss, weil er in der Tugendlehre von Plato, sonst von Kant ausgeht, keineswegs abgelehnt, zumal den angeführten folgende Sätze Natorp's entgegenstehen: „Dadurch fällt eine vielfach neue Beleuchtung . . . . . auf die Thatsachen des sozialen Lebens, das unter diesem Gesichtspunkte (der Wechselbeziehungen zwischen Erziehung und Gemeinschaft) als ein grosser Organismus (Organismus von mir gesperrt) zur Menschenbildung sich darstellt." (Vorwort S. V). Ferner S. 69 „der einzelne Mensch ist eigentlich nur eine Abstraktion, gleich dem Atom des Physikers." Wenn der einzelne Mensch eine Abstraktion ist, so muss doch die Gemeinschaft ein reales Wesen sein, — denn was bliebe sonst übrig — und da ihre Teile zusammenwirken und von einander abhängig sind, wie Natorp oft betont, so ist sie eben ein realer Organismus. Endlich heisst es S. 79—80 dass „die allgemeinen Bildungsgesetze der Gemeinschaft nach der grossen Ein-

sicht Plato's notwendig zuletzt identisch sind mit den Bildungsgesetzen des Individuums." Ist in dieser Behauptung die Auffassung des Staates als eines Menschen im Grossen, die Plato durchführt, nicht notwendig inbegriffen?

Es ist also keineswegs eine „Ungründlichkeit", wie Natorp sagt, wenn ich eine Ablehnung der organischen Gesellschaftstheorie bei ihm nicht finden konnte.

2. Ferner heisst es in meiner Rezension (S. 373): „Diese Gleichgiltigkeit gegen die empirische Wirklichkeit verrät Natorp, indem er sagt: „dass sie (die Menschheit) thatsächlich fortschreiten müsse, folgt aus unseren Prinzipien nicht und würde sich auch empirisch keineswegs begründen lassen" (S. 188). (Falls der letzte Teil des Satzes die Realität des sittlichen Fortschrittes verneinen soll, scheint er mir durchaus irrtümlich.)" Dazu bemerkt Natorp (S. XII): „Aber leider beschränkt sich Barth, der mich hier wieder besonders tadelhaft findet (S. 373), auf die nackte Erklärung, dass meine Behauptung „durchaus irrtümlich" und nur ein Beweis meiner „Gleichgiltigkeit gegen die empirische Wirklichkeit" sei."

Zunächst wo finde ich Natorp „tadelhaft"? „Gleichgiltigkeit gegen die empirische Wirklichkeit" ist doch kein Tadel, sondern Konstatierung einer Thatsache einem Buche gegenüber, das eine Deduktion aus der Idee sein will und auch in der zweiten Auflage „die Ablehnung der Psychologie als primärer Grundlage der Pädagogik" festhält. — Dann aber ist mein Urteil über seine Ansicht vom sittlichen Fortschritte nicht eine „nackte Erklärung" sondern durchaus hypothetisch: „Falls der zweite Teil . . ."

Es ist mir eben nicht klar geworden, was Natorp über den sittlichen Fortschritt denkt. Seiner Ansicht, wie ich sie verstand, habe ich hier wie sonst die meine entgegengesetzt. Wenn Natorp dies Verfahren „belehren" nennt (S. VII), so frage ich ihn, welchen Zweck ohne dasselbe das Rezensieren wohl hätte.

3. Endlich hält mir Natorp vor, dass in meiner Rezension gesagt ist, er nenne in dem Abschnitte über Religion Schleiermacher nicht, während er ihn thatsächlich dreimal erwähnt. Das ist richtig. Ich hätte nicht schreiben sollen: „den Natorp nicht nennt", sondern „den Natorp als Pädagogen nicht nennt". „In Bezug auf Schulverfassung und Wahl der Erziehungsmittel finden sich bei Natorp viele Anklänge an Schleiermacher". Dies sage ich in meiner Rezension und hatte mir notiert, dass Schleiermacher als Pädagoge nicht genannt ist. Bei der Niederschrift der Rezension ist mir dann das Versehen begegnet, dass ich sagte, Natorp nenne Schleiermacher überhaupt nicht. Natürlich wollte ich damit nicht, wie mir Natorp (S. X) unterlegt, „rügen", wie aus meinen Worten wohl deutlich hervorgeht: „Diese (die Religion) führt er, wie mir scheint, mehr noch an Schleiermacher, den Natorp allerdings nicht nennt, als an Kant, anschliessend auf das Gefühl zurück, das keine Grenze kenne, immer zum Unendlichen dränge (S. 328). Denn die Religion ist nach Natorp das Erleben des Unbedingten, Unendlichen (S. 337). Schon aus dieser Inhaltsangabe dürfte hervorgehen, dass es — von einigen bewussten oder unbewussten Anklängen an Schleiermacher abgesehen — durchaus der Geist der Kant'schen Kritik der praktischen Vernunft, der kategorische Imperativ ist, der das Buch beherrscht."

Darin ist nur ausgesprochen, dass ich nicht weiss, ob die Anlehnung an Schleiermacher bewusst oder unbewusst ist. Natürlich habe ich meinen Irrtum, so gleichgiltig auch der Punkt ist, den er betrifft, sehr bedauert und in meiner Antwort auf eine Mitteilung, in der mich Natorp nach dem

Erscheinen der Rezension darauf aufmerksam machte, mich sofort bereit erklärt im nächsten Hefte, also in demselben Bande der Vierteljahrsschrift, der die Rezension enthält, eine berichtigende Erklärung zu bringen. Darauf antwortete Natorp wörtlich: „Verehrter Herr Kollege, besten Dank für Ihre Zeilen. An der Erklärung liegt nicht viel; entscheiden Sie selbst, ob es Ihnen der Leser und Ihretwegen wichtig genug erscheint." Im weiteren giebt er zu, dass Schleiermacher als Pädagoge in der „Sozialpädagogik" nicht genannt ist, nur in früheren Schriften, die er zitiere. Da ich aber doch nicht das Geringste „gerügt" hatte, so schien es mir gleichgiltig, ob die Erwähnung Schleiermacher's in der Religion oder in der Pädagogik unterlassen war, und die Erklärung unterblieb. Hätte ich geahnt, für wie wichtig Natorp einst diese Sache halten würde, so hätte ich sie gebracht.

Besonders auf 1. und 3. der hier erwähnten Punkte gründet Natorp jetzt (S. X) folgendes Urteil: „Die ganze Berichterstattung Barth's ist von einer nicht leicht zu überbietenden Ungründlichkeit". Diese Beschuldigung weise ich als durchaus unbegründet zurück. Das [errare humanum nehme ich auch für mich in Anspruch, zumal in einer in jeder Hinsicht unerheblichen Einzelheit. Von dieser abgesehen hat Natorp mir in meinem Berichte, der drei eng gedruckte Seiten beträgt, kein Versehen nachweisen können. Dagegen muss ich zu meinem Bedauern feststellen, dass Natorp meine Rezension vielfach entstellt hat, („rügen", „tadelhaft finden", „belehren") und in sie einen Ton hineingelesen hat, der darin ebenso wenig zu finden ist, wie in meiner Rezension einer seiner früheren Schriften (im Literarischen Zentralblatt 1895 No. 44, S. 1580), dass er ferner es angemessen gefunden hat, auf diesen Ton seine Erwiderung zu stimmen.

Leipzig, im Dezember 1903. P. Barth.

II.

Philosophische Zeitschriften.

Archiv für Philosophie, I. Abteilung (Berlin, Reimer).

Bd. 17, Heft 1 (N. F. Bd. 10, Heft 1).

C. Hebler, herausg. v. A. Tumarkin, Ueber die Aristotelische Definition der Tragödie.
Eisele, Zur Dämonologie Plutarchs von Chäronea.
R. Witten, Die Kategorien des Aristoteles.
O. L. Umfrid, Das Recht und seine Durchführung nach K. Chr. Planck.
P. Schwartzkopff, Nietzsche und die Entstehung der sittlichen Vorstellungen.
Jahresbericht.

Mind, (London, Edinburgh, Oxford, Williams and Norgate.)

New Series, No. 48.

G. E. Moore, The Refutation of Idealism.
C. M. Walsh, Kant's Transcendental Idealism and Empirical Realism.
W. MC. Dougall, The Physiological Factors of the Attention-Process (III).
G. R. T. Ross, The Disjunctive Judgement.
Discussions. — Critical Notices. — New Books. — Philosophical Periodicals. — Notes.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik (Leipzig, Haacke).

Bd. 123, Heft 1.

W. v. Tschich, Das Grundgesetz des Lebens. (Schluss).
W. Fickler, Unter welchen philosophischen Voraussetzungen hat sich bei Hegel die Wertschätzung des Staates entwickelt und wie ist diese zu beurteilen? (Schluss).
H. Reichel, Darstellung und Kritik von J. St. Mill's Theorie der induktiven Methode. (Forts.)
R. Sokolowsky, Ein neuer tragischer Held.
H. Siebeck, Religion und Entwickelung.
F. Paulsen, Parallelismus oder Wechselwirkung?
Rezensionen. — Selbstanzeigen. — Notizen. — Neu eingegangene Schriften. — Aus Zeitschriften.

Revue Philosophique (Paris, Alcan.)

28. Année, No. 8.

G. Ragcot, Les formes simples de l'attention.
H. Piéron, L'association médiate.
M. Mauxion, Les éléments et l'évolution de la moralité (2. et dernier article).
Dr. Ulrich, Phénomènes de synesthésie chez un épileptique.
Analyses et comptes rendus. — Revue de périodiques étrangers. — Livres nouveaux. — Nouvelles.

No. 9.

Vernon Lee, Psychologie d'un écrivain sur l'art.
F. E. Maugé, L'idée de quantité.
Dr. Wijnaendts Francken, Psychologie de la croyance en l'immortalité.
L. Arrêat, Observation sur une musicienne.
Dr. G. Dumas, Les obsessions et la psychasthénie, d'après de Dr. Pierre Janet.
Analyses et comptes rendus. — Livres nouveaux.

No. 10.

E. Paulhan, La Simulation dans le caractère. — Quelques formes particulières de simulation.
E. Goblot, La finalité en biologie.
Lettre de M. Ch. Richet.
Vte. Brenier de Montmorand, L'érotomanie des mystiques chrétiens.
Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques. — Nécrologie. — Liste des Livres. Nouvelles etc.

No. 11.

A. Binet, De la sensation à l'intelligence (1. article).
L. Dugas, La pudeur: étude psychologique.
E. de Roberty, Le concept sociologique de liberté.
F. Paulhan, La simulation dans le caractère. (Fin).
Analyses et comptes rendus. — Revue des périodiques étrangers. — Livres nouveaux

The Philosophical Review (New-York and London, The Macmillan Comp.)

Vol. XII, No. 5.

W. Smith, The Idea of Space.
J. King, Pragmatism as a Philosophic Method.
Ch. M. Bakewell, The Philosophy of Emerson.
Proceedings of the Third Annual Meeting of the Western Philosophical Association.
Reviews of Books. — Summaries of Articles. — Notices of New Books. — Notes.

The Psychological Review (New-York and London, The Macmillan Comp.)

Vol. X, No. 5.

G. B. Cutten, The Case of John Kinsel.
J. P. Hylan, The Distribution of Attention. (II.)
M. Meyer, Some Points of Difference concerning the Theory of Music.
Discussion. — Psychological Literature. — New Books. — Notes.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. (Leipzig, J. Ambr. Barth).

Bd. 32, Heft 5.

S. Exner und J. Pollak, Beitrag zur Resonanztheorie der Tonempfindungen.
A. Guttmann, Blickrichtung und Grössenschätzung.
Literaturbericht.

Bd. 32, Heft 6.

C. Rieger, Ueber Muskelzustände.
G. Schäfer, Wie verhalten sich die Helmholtz'schen Grundfarben zur Weite der Pupille?
Literaturbericht.

Bd. 33, Heft 1 u. 2.

A. Meinong, Bemerkungen über den Farbenkörper und das Mischungsgesetz.
O. Rosenbach, Das Ticktack der Uhr in akustischer und sprachphysiologischer Beziehung.
Th. Ziehen, Erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen. (II.)
Literaturbericht.

Bd. 33, Heft 3.

El. A. M. Gamble und Mary Whiton Calkins, Ueber die Bedeutung von Wortvorstellungen für die Unterscheidung von Qualitäten sukzessiver Reize.
E. P. Braunstein, Beitrag zur Lehre des intermittierenden Lichtreizes der gesunden und kranken Retina.
Literaturbericht.

Revue Néo-scolastique (Louvain, Institut Supérieur de Philosophie).

10. Année, No. 3.

M. Defourny, Le rôle de la Sociologie dans le positivisme. (Suite et fin).
Cte. Domet de Vorges, En quelle langue doit être enseignée la philosophie scolastique?
E. Janssens, L'apologétique de M. Brunetière.
G. de Craene, Le positivisme et le faux spiritualisme.
Bulletin de l'Institut de Philosophie. — Bulletins bibliographiques. — Comptes rendus. — Ouvrages envoyés à la Rédaction.

The Hibbert Journal (London and Oxford, Williams and Norgate).

Vol. II, No. 1.

E. Caird, St. Paul and the Idea of Evolution.
H. Jones, The present Attitude of reflective Thought towards Religion.
G. F. Stout, Mr. F. W. H. Myers on „Human Personality and its Survival of bodily Death".
T. K. Cheyne, Babylon and the Bible.
L. Campbell, Morality in Aeschylus.
B. Bosanquet, Plato's Conception of Death.
C. F. Dole, From Agnosticism to Theism.
C. E. Beeby, Doctrinal Significance of a miraculous Birth.
Discussions. — Reviews.

Ceska Mysl (Prag, Laichter).

Rocnik IV, Sesit 5.

B. Foustka, Quelques rapports entre la population et la facilité du mariage.
Fr. Drtina, La réforme de l'enseignement secondaire en Prusse. (Fin).
V. J. Hauner, La géometrie non-euclidienne et ses rapports avec la noétique. (Suite).
Revue générale. — Documents. — Analyses et comptes rendus. — Revue périodique. Faits divers.

Rocnik IV, Sesit 6.

Fr. Cáda, à la mémoire du professeur J. Durdik. II.
V. J. Hauner, La géometrie non-euclidienne et ses rapports avec la noétique. (Fin).
B. Klineberger, Une philosophie politique.
Revue générale. — Documents. — Analyses et comptes rendus. — Revue périodique. — Faits divers.

International Journal of Ethics (Philadelphia).

Vol. XIV, 1.

A. Henry, The special moral Training of Girls.
Fr. Granger, The Right of free Thought in Matters of Religion.
J. A. Ryan, Were the Church Fathers Communists?
G. Rebec, Byron and Morals.
J. Laing, Art and Morality.
W. R. Benedict, Religion as an Idea.
J. D. Stoops, Three Stages of individual Development.
Discussion. — Book Reviews.

Princeton Contributions to Psychology (Princeton, University Press).

Vol. III, No. 2.

J. M. Baldwin, Genetic Studies. (Contin).
J. M. Baldwin, Mind and Body.
Dr. Bosanquet on Imitation.
Dr. Bosanquet on Imitation and Selective Thinking.

Vol. III, No. 3, 4.

J. W. L. Jones, Sociality and Sympathy.

Druckfehlerberichtigung:

Heft II, S. 220, 3. Zeile von unten lies II. S. 118 statt S. 118.

III.

Bibliographie.

I. Geschichte der Philosophie.

v. Humboldt's, W., gesammelte Schriften. Herausg. v. d. königl. Akademie der Wissenschaften. I. u. X. Bd. Berlin. M. 14.—.

Colardeau, Th., Etude zur Epictète. Paris. M. 7.50.

Labrousse, Fr., P. J. G. Cabanis (1757—1808). Paris. M. 3,50.

Lazló, J., Janet Spiritualismusa. Budapest. M. 7,50.

Turner, W., History of Philosophy. London. M. 15.—.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen. Herausg. v. Cl. Baeumker u. G. von Hertling. IV. Bd., 2.—4. Heft. Münster. M. 15.50.

Daiches, S., Ueber das Verhältnis der Geschichtsschreibung D. Hume's zu seiner praktischen Philosophie. (58 S.) Leipzig. M. 2.—.

Döring, A., Geschichte der griechischen Philosophie. 2 Bde. Leipzig. (XII, 670, VII, 585 S.) M. 20.—.

Strannik, J., La pensée russe contemporaire. Paris. (271 S.) M. 3.50.

Haym, R., Gesammelte Aufsätze. Berlin. (VII, 628 S.) M. 12.—.

Schmitt, E. H., Die Gnosis. Grundlagen der Weltanschauung einer edleren Kultur. I. Bd.: die Gnosis des Altertums. Leipzig. (627 u. VII S.) M. 12.—.

de Lungo, C., Goethe ed Helmholtz. Torino. (161 S.) M. 2.—. Themistii in Aristotelis metaphysicorum librum A paraphrasis hebraice et latine. Ed. S. Landauer. Berlin. M. 21.60.

Dessoir, M., u. P. Menzer, Philosophisches Lesebuch. Stuttgart. (VIII, 258 S.) M. 4.80.

Döll, H., Goethe und Schopenhauer. Berlin. (73 S.) M. 1.50.

Hagward, F. H., and M. E. Thomas, Critics of Herbartism. London. (158 S.) M. 3.—.

Arleth, E., Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik. Prag. (71 S.) M. 1.40.

II. Logik und Erkenntnistheorie.

Biegański, W., Grundsätze der allgem. Logik. Warschau. (406, VII u. 3 S.) M. 6.—.

Gaillard, G., Etude des phénomènes au point de vue de leur problème particulier. Paris. M. 5.—.

Palágyi, M., Die Logik auf dem Scheidewege. Berlin. (IV, 342 S.) M. 9.—.

Strong, C. A., Why the Mind has a Body. London. M. 12.50.
Dürr, E., Ueber die Grenzen der Gewissheit Leipzig. (VII, 152 S.) M. 3.50.

III. Allgemeine Philosophie und Metaphysik.

v. Gumppenberg, H., Grundlagen der wissenschaftlichen Philosophie. München. (56 S.) M. 1.20.
Bergmann, J., System des objektiven Idealismus. Marburg. (XII, 256 S.) M. 4.80.
Carus, P., The Surd of Metaphysics. London. M. 6.50.
Eucken, R., Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. Leipzig. (IV, 242 S.) M. 4.20.
Ewald, O., Nietzsche's Lehre in ihren Grundbegriffen. Berlin. (141 S.) M. 3.25.
Marvin, W. T., An Introduction to systematic Philosophy. London. M. 15.—.
Natorp, P., Philosophische Propädeutik in Leitsätzen zu akadem. Vorlesungen. Marburg. (69 S.) M. 1.—.
Steffen, E., Friedrich Nietzsches Weltanschauung und Lebensmaximen nach seinen Werken. Göttingen. (96 S.) M. 1.50.
Séailles, Affirmations de la conscience moderne. Paris. M. 3.50.
Chamberlain, H. S., und F. Poske, Heinrich von Stein und seine Weltanschauung. Berlin. (IV, 122 S.) M. 1.50.
Hodge, W. H., Intuitive Perception presented by a new Philosophy of Natural Realism. London. M. 12.50.
Richter, R., Friedrich Nietzsche. Sein Leben und sein Werk. Leipzig. (VII, 288 S.) M. 4.—.
Dietzgen, J., Kleinere philosophische Schriften. Stuttgart. (III, 272 S.) M. 2.—.
Dietzgen, J., Das Wesen der menschl. Kopfarbeit. (Eine abermalige Kritik der reinen und praktischen Vernunft.) (XXVII, 151 S.) M. 1.50.
Drews, A., Nietzsches Philosophie. Heidelberg. (X, 561 S.) M. 10.—.
Willareth, O., Die Lehre vom Uebel in den grossen Systemen der nachkantischen Philosophie und Theologie. Sand (Amt Kehl). (128 S.) M. 3.—.

IV. Psychologie und Sprachwissenschaft.

Royce, J., Outlines of Psychology. London. (420 S.) M. 5.40.
Hoffmann, F. S., Psychology and common Life. London. M. 6.—.
de Sarlo, Fr., I dati della esperienza psichica. Firenze. (425 S.) M. 10.—.
Stratton, G. M., Experimental Psychology and its Bearing upon Culture. London. M. 10.20.
Gley, Etudes de psychologie physiologique et pathologique. Paris. M. 5.—.
Platzhoff-Lejeune, E., Werk und Persönlichkeit. Zu einer Theorie der Biographie. Minden. (VIII, 247 S.) M. 3.—.
Bramwell, J. M., Hypnotism, its History, Practice and Theory. London. (492 S.) M. 21.50.
Schultz, P., Gehirn und Seele. Leipzig. (VIII, 55 S.) M. 1.80.
Tschelpanoff, G., Das Gehirn und die Seele. Petersburg. (577 S.) M 6.—.
Wüst, F., Ueber die Freiheit des Wollens. Berlin-Steglitz. (30 S.) M. 1.50.
Grenzfragen des Nerven- und Seelenlebens. Herausg. v. L. Loewenfeld und H. Kurella. 23. Heft: „Bewusstsein — Gefühl." Von J. Oppenheimer. Wiesbaden. (V, 75 S.) M. 1.80.

V. Ethik und Rechtsphilosophie.

Hensel, P., Hauptprobleme der Ethik. Leipzig. (VI, 106 S.) M. 1.60.
Moulton, R. G., Moral System of Shakespeare. London. M. 7.20.
Scotti, G., La metafisica nella morale moderna. Milano. (XV, 343 S.) M. 5.—.
Salvadori, G., Saggio di uno studio sui sentimenti morali. Firenze (148 S.) M. 3.—.
Cayley, H., A Matter of Morals. London. (228 S.) M. 4.20.
Loening, R., Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre. I. Bd. Die Zurechnungslehre des Aristoteles. Jena. (XX, 359 S.) M. 9.—.
Wilutzky, P., Vorgeschichte des Rechts. Prähistorisches Recht. II. Tl. Berlin. (III, 192 S.) M. 5.—.
Moore, G. M., Principia ethica. London. (260 S.) M. 9.—.

VI. Aesthetik.

Vischer, F. Th., Vorträge. F. d. deutsche Volk herausg. v. R. Vischer. II. Reihe. Shakespeare-Vorträge. Stuttgart. (XII, 403 S.) M. 8.—.
Sultanoff, N., Theorie der Architekturformen. Steinerne Formen. (458 S. 458 Pläne und Zeichnungen.) Petersburg. M. 18.—.

VII. Philosophie der Gesellschaft und der Geschichte.

Bonar, J., Elements of political Economy. London. (310 S.) M. 7.20
Stuckenberg, J. H. W., Sociology, the Science of human Society. 2 vols New-York. (II, 408; VI, 339 S.) M. 27.—.
Zenker, E. V., Die Gesellschaft. II. Bd. Die soziologische Theorie. (IX, 134 S.) M. 3.—.
Halperin, S. J., Zeitgemässe Soziologie (russisch). Jekaterinoslaw. (387 S.) M. 9.—.
Ely, R. T., Studies in Evolution of Industrial Society. London. M. 6.—.
Rivera, C., Determinismo sociologico. Roma. (116 S.) M. 3.—.
Patten, S. N., Teoria delle forze sociali. Roma. (VI, 169 S.) M. 4.—.
Sergi, G., L'evoluzione umana individuale e sociale. Torino. (VII, 283 S.) M. 3.50.
Colajanni, N., Razze inferiori e razze superiori o latini e anglosassoni. Roma. (XV, 323 S.) M. 5.—.
Adams, W. E., Memoirs of a social Atom. 2 vols. London. (676 S.) M. 28.80.
Bock, H., Jakob Wegelin als Geschichtstheoretiker, Leipzig. (VI, 115 S.) M. 3.60.
Steinmetz, S. R., Rechtsverhältnisse der eingeborenen Völker in Afrika und Oceanien. Berlin. (VII, 455 S.) M. 10.

VIII. Religionsphilosophie und Theosophie.

Macdonald, G., Religious Sense in its scientific Aspect. London. (260 S.) M. 4.20.
Studien, Berner, zur Philosophie und ihrer Geschichte. Herausg. v. L. Stein. XXXIV. Bd. Darlegung und Kritik der Religionsphilosophie Sabatiers. Von J. Michalcescu. Bern. (92 S.) M. 1.50.
Bousset, W., Das Wesen der Religion, dargestellt in ihrer Geschichte. Halle. (IX, 286 S.) M. 4.—.

Dorner A., Grundriss der Religionsphilosophie. Leipzig. (XVIII, 448 S.) M. 7.—.
Hoffmann, H., Die Leibniz'sche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung. Tübingen. (VIII, 107 S.) M. 2.—.
Müller, A., Licht und Finsternis im Wesen der Menschheit. (Ein Schlüssel zu den wichtigsten religiös-philosophischen, sozialen, nationalen und volkserziehlichen Fragen der Gegenwart). Leipzig. (84 S.) M. 1.20.
Coste, A., Dieu et l'âme. Paris. M. 2,50.
Hiller, H. C., Meta-Christianity: Spiritualism established; Religion reestablished; Science disestablished. London. (468 S.) M. 9.—.
Schwartzkopff, P., Die Weiterbildung der Religion: Ein Kaiserwort. Schkeuditz. (IV, 82 S.) M. 1.—.
Semeria, G., Scienza e fede e il loro preteso conflitto. La critica della scienza. Roma. M. 4.—.

IX. Naturphilosophie.

Shaler, N. S., The Individual. London. M. 7.20.
Weininger, O., Geschlecht und Charakter. Wien. (XXIII, 599 S.), M. 8.—
Fick, A., Gesammelte Schriften. I. Bd. Philosophische, physikalische und anatomische Schriften. Würzburg. (VIII, 479 S.) M. 8,50.
Helfenstein, A., Die Energie und ihre Formen. Wien. (IV, 252 S.) M. 4.20.
Varisco, B., Studi di filosofia naturale. Roma. (296 S.) M. 3.—.
Klebs, G., Willkürliche Entwickelungsänderungen bei Pflanzen. Jena. (IV, 166 S., 28 Abbildgn.) M. 4.—
Kraemer, H., Weltall und Menschheit. Geschichte der Erforschung der Natur und der Verwertung der Naturkräfte im Dienste der Völker. II. u. III. Bd. Berlin. (XII, 518 und X, 468 S.) Je M. 12.—.
Stenhouse, E., An Introduction to Nature Studies. London. (432 S.) M. 4.20.
Portig, G., Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung unter Berücksichtigung des neuesten Standes der Naturwissenschaft. Stuttgart. (IX, 105 S.) M. 2.—.
Wiessner, N., Das Werden der Welt und ihre Zukunft. Wien. (160 S.) M. 2.—.

X. Allgemeine Pädagogik.

Abhandlungen, pädagogische. Neue Folge. Herausg. v. W. Bartholomäus. IX. Bd. 2. Heft. Von der Vererbung und ihrer Bedeutung für die Pädagogik. Von W. Dierke. Bielefeld. (19 S.) M. —.50.
Garcia y Barbarin, E., Historia de la pedagogia española. Madrid. (322 S.) M. 8.—.
Williams, S. G., The History of ancient Education. Syracuse. (IX, 298 S.) M. 5.60.
Lavisse, E., L'éducation de la démocratie. Paris. M. 6.—.
Bailey, L. H., The Native-Study Idea. London. (166 S.) M. 6.—.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

XXVII. Jahrgang. (Neue Folge II.) IV. Heft.

Vierteljahrsschrift
für
wissenschaftliche
Philosophie und Soziologie

gegründet von
Richard Avenarius,
in Verbindung mit
Ernst Mach und **Alois Riehl**
herausgegeben
von
Paul Barth.

Inhalt:

Franz Oppenheimer: Skizze der sozialökonomischen Geschichtsauffassung. II.
Robert Müller: Über die zeitlichen Verhältnisse in der Sinneswahrnehmung.
Paul Barth: Zu Herders 100. Todestage.
Besprechungen über Schriften von:
G. Mondaini: La questione dei negri. (Paul Barth.)
L. Favre: L'organisation de la science.. (Giessler.)
Willy Hellpach: Die Grenzwissenschaften der Psychologie. (A. Dünges.)
S. S. Laurie: Metaphysica Nova et Vetusta. (Giessler.)
A. Meinong: Ueber Annahmen. (Paul Linke.)
E. Martinak: Psychologische Untersuchungen zur Bedeutungslehre. (Paul Linke.)
Josiah Royce, The World and the Individual. (Hermann Schwarz).
Bertrand Russel, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. (Hermann Schwarz).
W. Freytag: Der Realismus u. das Transzendenzproblem. Versuch einer Grundlegung der Logik. (Dr. J. Schultz.)
Julius v. Olivier, Was ist Raum, Zeit, Bewegung, Masse? Was ist die Erscheinungswelt? (Dr. Julius Schultz).
Wilhelm Schuppe: Der Zusammenhang von Leib u. Seele. (A. Dünges).
R. Eisler, W. Wundts Philosophie u. Psychologie. (W. P. Schumann.)
Theodor Valentiner: Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. (Wilhelm Paul Schumann.)
Palágyi: Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. (Karl Marbe).
Jean Jaurès: De la réalité du monde sensible. (Karl Marbe)
A. Dyroff: Ueber den Existenzialbegriff. (Karl Marbe).
Kant's Gesammelte Schriften. (Raoul Richter.)
W. Ostwald: Vorlesungen über Naturphilosophie. (Giessler.)
A. Liebmann: Die Sprachstörungen geistig zurückgebliebener Kinder (W. P. Schumann)
Erklärung von P. Barth.
Philosophische Zeitschriften.
Bibliographie.

Leipzig.
O. R. Reisland.
Karlstrasse 20.
1903.

Ausgegeben am 28. Dezember 1903.

Bei der Redaktion sind eingegangen:

Aristotelian Society. Proceedings 1902—1903. — New Series. Vol. III. — London, Williams & Norgate. — 219 S.

Arleth, E., Die [illegible] der Grundlagen der aristotelischen Ethik. — Prag, J. G. Calve. — 71 S.

Avenarius, R., Philosophie als Denken der Welt. — 2. Aufl. — Berlin, J. Guttentag. — 85 S.

Comte, A., Discours sur l'Âme. — II. Ed. — Paris, Aucan. XVI, 184 u. 24 S.

Dallari, G., Le nuove dottrine contrattualiste. — Modena, P. Toschi. — I. XII, 150 S.

Dessoir, M., und **P. Menzer,** Philosophisches Lesebuch. — Stuttgart, F. Enke. — VIII, 258 S.

Dorner, A., Grundriss der Religionsphilosophie. — Leipzig, Dürr. — XVIII, 448 S.

Dürr, E., Ueber die Grenzen der Gewissheit. — Leipzig, Dürr. — VII, 152 S.

Eucken, R., Gesammelte Aufsätze zur Philosophie und Lebensanschauung. — Leipzig, Dürr. — 242 S.

Fite, W., An introductory Study of Ethics. — London, Longmans, Green & Co. — XI, 383 S.

Frochlich J., Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft und der Geist des Christentums. — Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhdlg, Th. Weicher. — VII, 59 S.

Görland, A., Paul Natorp als Pädagoge. — Leipzig, Klinkhardt. — 78 S.

Gumppenberg, H. v., Grundlagen der wissenschaftlichen Philosophie. — München, C. D. W. Callwey. — 56 S.

Hardy, E., Buddha. — Leipzig, G. J. Göschen. 132 S.

Harlan, W., Schule des Lustspiels. — Berlin, Ed. Bloch. — 156 S.

Henderson, Ch. R., The Social Position of the Prison Warden. — 9 S. - Digest of Documents on Prison Discipline. — 77 S.

Höffding, H., Philosophische Probleme. — Leipzig, O. R. Reisland. — VIII, 112 S.

Jerusalem, J., Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. — Wien u. Leipzig, W. Braumüller. - XVI, 226 S.

Külpe, O., Einleitung in die Philosophie. 3. Aufl. — Leipzig, S. Hirzel. — VIII, 349 S.

Kutna, G., Egoismus und Altruismus als Grundlage des Sittlichen. — Berlin, Mayer & Müller. — 108 S.

Krause, K. Ch. Fr., Das Urbild der Menschheit. Herausg. v. P. Hohlfeld u. A. Wünsche. 3. Aufl. — Leipzig, Dieterich. — VI, 354 S.

Lamprecht, K., Deutsche Geschichte. 2. Ergänzungsbd., 2. Hälfte. — Freiburg i. Br., Heyfelder. 1. u. 2. Aufl. — XVIII, 762 S.

Lichtneckert, J., Neue wissenschaftliche Lebenslehre des Welt-Alls. — Leipzig, Mutze. — 104 S.

Liebe, R., Fechner's Metaphysik. — Leipzig, Dieterich. — 90 S.

Lipke, H. v., That und Wahrheit. — Leipzig, Dürr. — 36 S.

Martius, G., Das Talbotsche Gesetz und die Dauer der Lichtempfindungen. — Bonn, Strauss. — Sep.-Abdruck a. d. Archiv für d. ges. Physiologie Bd. 99. S. 95—115.

Mass, Th., Geschichte des Unterrichts. Thüringer Verlagsanst. W.-Jena. VIII, 96 S.

Montgomery, G. R., The Place of Values. Connecticut, Montgomery. - 62 S.

Musa Maimûni's (Maimonides') acht Kapitel. Arab. u. deutsch, mit Anmerkungen v. M. Wolff. — Leiden, E. J. Brill. — 2. Aufl. — XV, 96 S.

Natorp, P., Philosophische Propädeutik. — Marburg, Ewlert. — 69 S.

Nietzsche, Fr., Nachgelassene Werke. Bd. IX. — Leipzig, Naumann. — XXI, 474 S.

Orth, J., Gefühl und Bewusstseinslage. — Berlin, Reuther & Reichard. — 131 S.

Philosophie. Theologie. Orientalia.

WERKE

aus dem

VERLAGE

von

MAYER & MÜLLER.

BERLIN NW. 7, Prinz Louis Ferdinandstr. 2

1903.

	M	Pf.
ADICKES, Dr. Erich, **Kants Systematik** als systembildender Factor. 1887. (VIII, 174 S.) gr. 8.	4	—
ALLIN, Arthur, **Ueber das Grundprincip der Association.** Inaug.-Diss. 1895. (81 S. u. 2 Bl.) gr. 8.	1	60
BACHMANN, Dr. Joh., **Secundi philosophi taciturni vita ac sententiae** 1887. (44 S.) gr. 8°.	1	20
— **Tabellen zur hebräischen Grammatik.** I. Alphabet. Vocale I a. Consonanten-Einteilung, Halbvocale, Accente etc. II. Pronomina. III a. Nomina mascul. (einsilbige). III b u. c. Nomina mascul. (zweisilb). III d. u. e. Nomina femin. IV. Unregelmässige Nomina. V. VI. Präpositionen. VII. Zahlwörter. VIII. Adverbien und Partikeln. IX. Das starke Verbum. X. Verba primae guttur. und Pe-Aleph. XI. Verba mediae guttur. XII. Verba tertiae guttur. XIII. Verba Pe-Nun und Pe-Jod assimilantia. XIV a. Verba Pe-Waw. XIV b. Die eigentlichen Verba Pe-Jod und die Verba Pe-Waw, Pe-Jod. XV. Verba Ajin-Ajin. XVI Verba Ajin-Waw und Ajin-Jod. XVII. Verba Lamed-Aleph. XVIII. Verba Lamed-He. XIX a. und b. Doppelt schwache Verba. XX. Verba mit Suffixen.. *26 Tabellen.* Preis jeder Tabelle	—	20
Mappe zur Aufbewahrung der Tabellen M. 0,80.		
— **Die Philosophi des Neopythagoreers Secundus.** Linguist.-philos. Studie. Anhang: 1. Arab. Text der Milchmädchen-Fabel. 2. Geschichte des armen. Königs Tertâg. Aethiop.-deutsch. 3. Uned. latein. Secundus-Handschriften. Halle 1888. 165 S.	9	—
— **„Es geht so nicht weiter!"** Der hebr. Unterricht auf d. Gymn. E. Wort an uns. Unterrichtsbehörden. 1891. (24 S.) gr. 8°.	—	50
— **textus psalmorum Masorethicus** omnibus versionibus antiquissimis diligentissime comparatis probatur et examinatur. Prima pars: Psalmi I—XX. Appendix: fragmentum de psalmis gradualibus Aethiopice scriptum. 1894. (1 Bl. XXXVI S.) 4°.	8	—
— **Präparationen und Commentare zu d. gelesensten Büchern des Alten Testaments.**		
Genesis. Heft I. Cap. 1—11. II. Cap. 12—28. III. Cap. 24—32 IV. Cap. 34—44 à M. 0,80. V. Cap. 45 bis Schluss M 0,60		
Jesaja Heft I, Cap. 1—6: M. 1,40. II. Cap. 7—12: M. 1, III. Cap. 13—19, 1—13: Mk. 0,80.		
Deutero-Jesaja, Heft I. Cap. 40—48. II. Cap. 49—58 à M. 1,; III. Cap. 59 bis Schluss: Mk. 1,—.		

M. Pf.

BACHMANN, Präparationen.

Kleine Propheten, Heft I: Joel. Mk. 0,50. II. Micha und Obadja. Mk. 0,80. III. Amos. Mk. 0,80. IV. Uebersetzung und Dispositionen von Joel, Micha, Obadja, Amos. Mk. 0,50. V. Jona und Haggai. Mk. 0,80. VI. Maleachi. Mk. 0,60. VII. Zephanja. Mk. 0,80. VIII. Hosea. Cap. 1—7, 4. Mk. 1,20. X. Nahum und Habakuk. Mk. 0,90. XI. Sacharja. Mk. 1,20. *Zu Jesaja und den kleinen Propheten von Heft 5 an sind Uebersetzung und Disposition hinzugefügt.*

Hiob. Heft 1. Cap. 1—3. Mk. 0,50.

BÄCK, Leo, **Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland.** 1895. (91 S. u. 1 Bl.) gr. 8°. 2 40

BANETH, Dr. Herm., **Des Samaritaners Marqah an die 22 Buchstaben,** den Grundstock d. hebr. Sprache, anknüpfende Abhdlg. Nach e. berliner Handschrift hrsg. u. m. Noten u. Anmerkungen vers. 1. Heft. 1888. (58 S.) gr. 8°. 2 —

BAR-HEBRAEUS, Scholien zu Ruth u. d. apokryph. Zusätzen zum Buche Daniel, hersg., übers. u. m. Anmerkgn. von Dr. A. Heppner. 1888. (III, 33 S.) gr. 8. 1 20

BARTH, J., Babel u. israelit. Religionswesen. Vortrag. Berl. 1902. (36 S.) — 80

BERENDT, Dr. Mart., u. **FRIEDLÄNDER,** Dr. med. Jul., **Spinoza's Erkenntnisslehre** in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie. Allgemeinverständlich dargestellt. 1891. (XIX, 315 S.) 8°. 5 —

BILTZ, Otto, **Der Phaedo Platos u. Mendelssohns.** Diss. 1897. (IV, 63 S.) gr. 8°. 1 50

BLOCH, Dr. A., **Phoenicisches Glossar.** 1890. (64 S.) Gr. 8°. 2 50

BLOCH, Dr. David, **Herder als Aesthetiker.** Diss. 1896. (48 S.) Gr. 8°. 1 20

BÖHME, Richard, **Die Grundlagen des berkeleyschen Immaterialismus.** Diss. Erlangen. 1892. (47 S.) gr. 8°. 1 —

BOLZANO, Dr. B., **Paradoxien des Unendlichen.** Herausgeg. aus d. Nachlasse des Verfassers von Dr. Fr. Prihonsky. 2. unveränd. Aufl. 1889. (XII, 184 S.) gr. 8°. (Wissensch. Class. II.) 3 —

(Die 1. Aufl. erschien 1851 bei C. H. Reclam sen. in Leipzig.)

CARUS, Paul, **Karma,** e. buddhistische Erzählung. Chicago 1897. (29 S. mit Abbildgn.) gr. 8°. 1 50

COHN, Dr. John, **das Buch Hiob,** übers. u. erklärt v. Gaon Saadja. Nach Handschriften d. Bodlejana u. d. kgl. Bibl. in Berlin g. u. mit Anmerkgn. versehen. 1889. (112 S.) 3 —

DA[illegible] **[illegible]HEAN,** Dr. H., **Gründung d. Bagratidenreiches** durch [illegible]hot Bagratuni. 1898. (XIV, 106 S.) gr. 8. 2 40

DÖ[illegible] [illegible]., Dr. P., **Die Formenbildungsgesetze d. Hebräischen.** Hilfsbuch Lehrer d. Hebräisch. an Gymnasien. 1897. (VII, 128 gr. 8°. 2 40

M. Pf.

FÖRSTER, Dr. F. W., **der Entwickelungsgang der Kantischen Ethik bis** zur Kritik d. reinen Vernunft. 1894. (III, 106 S.) gr. 8°. 2 —

FRAGMENTA VETERIS TESTAMENTI in Latinum conversi e palimps. Vatic. eruta, ed. F. Gustafsson. Acc. cod. specimen heliotyp. 1881. (24 S.) gr. 4. 2 —

FRIEDLAENDER, Walter, **der Mahavrata-Abschnitt des Caukhayana-Aranyaka**, herausgegeben, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. 1900. (81 S.) gr. 8°. 2 40

GOITEIN, Dr. H., **Der Optimismus u. Pessimismus in d. jüd. Religionsphilosophie.** E. Studie üb. d. Behandlg. d. Theodicee in derselben bis auf Maimonides. 1890. (VIII, 111 S.) 2 40

GRÜTZMACHER, Dr. Lic., **Die Bedeutung Benedikts von Nursia** u. seiner Regel in d. Geschichte d. Mönchtums. 1892 (III, 72 S.) 1 80

HAAS, Albert, **Über den Einfluss der epicureischen Staats- und Rechtsphilosophie** auf die Philosophie des 16. und 17. Jahrhundert. Diss. 1896. (115 S.) gr. 8°. 2 —

HALBE, Dr. Max, **Friedrich II. u. d. päpstliche Stuhl.** Bis zur Kaiserkrönung. (Nov. 1220.) 1888. (96 S.) 2 40

HEIKEL, J. A., **De praeparationis evangelicae Eusebii edendae ratione.** Helsingf. 1888. (VIII, 106, 75 S.) gr. 8°. 2 40

HEINTZEL, Dr. phil. E., **Hermogenes**, der Hauptvertreter d. philosophischen Dualismus in der alten Kirche. 1902. (88 S.) 2 40

HILDESHEIMER, Dr. M., **Sepher Peliatha le-Marqah** Des Samaritaners Marqah Buch der Wunder nach einer Berliner Handschrift herausgeg. übers. u. m. Anmerk. vers. 1898. gr. 8°. (61 S.) 2 —

HIOB, übersetzt und erklärt vom Gaon Saadia. Nach Handschriften der Bodlejana und der Königl. Bibliothek in Berlin herausgeg. u. m. Anmerk vers. v. Dr. John Cohn 1890. 112 S. 3.—

HÖNIG, A., **Die Ophiten.** E. Beitr. z. Geschichte d. jüd. Gnosticismus. 1889. 8°. (108 S.) 2.—

HOPPE, G., **die Psychologie des Juan Luis Vives.** Diss. 1901. (121 S.) 3 —

HOROVITZ, Josef, **De Wâqidî libro qui Kitâb al Magâzî inscribitur.** Inaug.-Diss. 1898. gr. 8°. (48 S. u. 1 Bl.) 1 50

JACOB, Georg, **Türkische Litteraturgeschichte** in Einzeldarstellungen. Heft I. Das türkische Schattentheater. 1900. 104 S. 3 50

— **Karagöz-Komödien.** 1. Heft: Schejtan dolaby. Türkischer Text mit Anmerkungen und mit einer Einleitung über das islâmische Schattenspiel. 1899. 85 S. (nur mit 2 u. 3 verk.) 2 —

— **Karagöz-Komödien.** 2. Heft: Kajyk ojunu. Türkischer Text mit Anmerkungen u. einer Einleitung. 1899. 85 S. 2

— **Karagöz-Komödien.** 3. Heft: Die Askerai-Schule. Fünf Karagözstücke, besprochen 1899. 30 S. 1

— **Die türkische Volksliteratur.** Ein erweit. Vortrag. 1901. 50 S. 1

	M.	Pf.
JACOB, Georg, **das Schattenspiel** in seiner Wanderung v. Morgenland zum Abendland. 1901. Fol. Mit einer colorirten Tafel.	1	60
— **Aus den Vorträgen eines türkischen Meddâh** nach dem im Besitz der Deutschen Morgenl. Gesellsch. zu Halle befindl. Original in armen. Typen für Vorlesungszwecke transscr. 1900. 8 S.	—	80
— **Studien in arabischen Dichtern.** Heft I. Dr. L. Abel's neue Mu'allaqât-Ausgabe nachgeprüft. 1893. 80 S.	2	80
— — Heft II. Noten zum Verständniss der Mu'allaqât. 1894. 42 S.	1	50
— — Heft III. Altarabisches Beduinenleben nach d. Quellen geschildert. 2. Aufl. 1897. 278 S.	9	—
— — Heft IV. Altarab. Parallelen zum Alten Test. 1897. 25 S.	1	—
— **Studien in arabischen Geographen.** Heft I. 1891. vergr.		
— — Heft II. 1892. 80 S. Mk. 1.20. Heft III. 1892. 60 S. Mk. 2.— Heft IV. 1892. 52 S.	1	80
— **Ein arabischer Berichterstatter** aus dem 10. Jahrhundert über Fulda, Schleswig, Soest und andere Städte des Abendlandes. Artikel aus Aazwînis Athâr-al-bilâd aus dem Arab. übertragen, mit Kommentar und einer Einleitung versehen. 3. verm. u. verb. Auflage. 1896. 77 S.	2	—
Die erste Auflage erschien als Heft I d. Studien in arabischen Geographen.		
— **Der nordisch-baltische Handel im Mittelalter.** 1887. 152 S.	4	—
— **Welche Handelsartikel bezogen die Araber des Mittelalters aus den nordisch-baltischen Ländern?** Zweite, gänzlich umgearbeitete und vielfach vermehrte Auflage. 1891. 88 S.	2	50
— **Die Waren beim arabisch-nordischen Verkehr im Mittelalter.** Supplementheft zur zweiten Auflage von „Welche Handelsartikel bezogen die Araber?" 1891. 81 S. u. 1 Abb.	1	20
— **Östliche Kulturelemente im Abendland.** 1902. Kl. Fol. 24 S.	1	20
— **Das Hohelied** auf Grund arabischer und anderer Parallelen. 1902. 45 S.	1	60
IGNORAMUS, eine neue Ethik. 1897. (22 S.) gr. 8°.	—	60
JOSEPH, Max, **die psychologische Grundanschauung Schopenhauers.** 1897. (8 Bl. 176 S.) gr. 8°.	8	60
KAMP, A. H., **Schleiermacher's Gotteslehre kritisch dargestellt.** Inaug.-Diss. 1876. (42 S.) gr. 8°.	1	—
— **Luthers kleiner Katechismus** m. Erläuterungen u. Sprüchen nebst e. Memorierkanon v. Bibelstellen für alle Klassen d. höheren Lehranst. 5. Auflage. gr. 8°. 1902. (132 S.) Kart.	1	20
Die erste Auflage erschien im Jahre 1882, die zweite im J. 1886. die dritte 1888, die vierte 1893.		
ANT, Immanuel, **Kritik der reinen Vernunft.** Mit Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. Erich Adickes. 1889. XXVII, 728 Seiten. Mk. 8.—, in Leinenband	4	—
ICHNER, Licentiat D. Friedrich, **über die Notwendigkeit einer metaphysischen Grundlage für die Ethik.** 4°. 1881. 34 S.	1	20

M. Pf.

KOWALEWSKI, Dr. A., **die Philosophie des Bewusstseins** von F. Michelis und ihre Bedeutung f. d. Philosophie überh. 1897. 1 —

KUNTZ, Wilhelm, **Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Aesthetik.** Inaug.-Diss. 1899. (VIII, 55 S.) gr. 8°. 1 50

LAMPE, Felix, **qui fuerint Gregorii Magni papae temporibus in imperii Byzantini parte occidentali exarchi et qualia eorum iura atque officia.** Inaug.-Diss. 1892. (1 Bl. 42 S.) gr. 8°. 1 20

LANGE, Superintendent, **Visitationsansprachen an die Gemeinden,** Einführungsreden und Ansprachen a. d. Diöcesan-Geistl., geh. in der Diöcese Berlin-Cöln-Land. 1885. (VIII u. 289 S.) 3.—

LEBRECHT, Dr. F., **Zum 150. Geburtstage Moses Mendelssohn's,** herausgeg v. Dr. A. Berliner. 1878. 8°. (12 S.) — 60

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, **Briefwechsel mit Mathematikern.** Herausg. v. C. J Gerhardt. M. Unterstützung d. Königl. Preuss. Akademie d. Wissenschaften. Bd. I. Mit photograph. Facsimile. 1889. (XXVIII, 761 S. m. Fig.) gr. 8°. 28 —

LIDZBARSKI, Marcellus, **de propheticis, quae dicuntur, legendis arabicis.** Prolegomena. 1898. (2 Bl. 64 S.) gr. 8°. 2 —

LIEBERMANN, Dr. A., **das Pronomen und das Adverbium des babylonisch-talmudischen Dialectes.** 1895. (V, 63 S.) gr. 8°. 1 60

LITTMANN, Enno, **Arabische Schattenspiele.** Mit Anhängen von Georg Jacob. 1901. (V, 88 S.) 2 80

LOUIS, über den Individualismus des Hobbes. Diss. 1892. (49 S.) 1 20

LÖWENBERG, Dr. Adolf, **Friedr. Ed. Beneke's Stellung zur Kant'schen Moralphilosophie.** 1902. (104 S.) 3 —

MAASS, Th., **der Urzustand der Menschheit.** Religions- und naturwissenschaftliche Studie über die biblischen und kirchlichen Lehren vom Urstande. 1900. (IV, 89 S.) gr. 8°. 1 60

MAIMONIDES, Commentar zum Tractat Berachoth. Arabischer Text mit hebräischer Uebersetzung und Anmerkungen von Dr. Ernst Weill. 1891. 88 u. 88 S. 2 —

— **Commentar zum Tractat Demai.** Arabischer Text m. hebräisch. Uebersetzung und Anmerkungen von Dr. Joseph Zivi. 1891. 27 u. 48 S. 8°. 2 —

MITTWOCH, Eug., **Proelia Arabum paganorum** (Ajjâm al' Arab) quomodo litteris trad. sint. Diss. 1899. (44 S. u. 2 Bl.) gr. 8°. 1 50

MONTET, Ed., docteur en théologie, **essai sur les origines des Partis Saducéen et Pharisien** et leur histoire jusqu'à la naissance de Jésus-Christ. Paris 1888. XVI, 314 S. gr. 8°. 4 —

NEGELEIN, Jul. von, **Zur Sprachgeschichte des Veda.** Das Verbalsystem der Atharva-Veda, sprachwissensch. geordnet u. dargestellt. Gekrönte Preisschrift. 1898. (VII, 104 S.)

NÈVE, Félix, **l'Arménie chrétienne et sa littérature.** 1886. (VII u. 408 S.)

M. Pf.

NOVARO, Dr. Mario, **die Philosophie des Nicolaus Malebranche.** 1893. VII, 170 S. 2 —

NOWACK, Dr. W., **die assyrisch-babylonischen Keil-Inschriften und das alte Testament.** 1878. 28 S. — 75

— **Der Prophet Hosea erklärt.** 1880. XXXVII, 255 S. 8 —

OHLE, R., **Beiträge z Kirchengeschichte.** 1. Die pseudophilon. Essäer u. d. Therapeuten. 1888. 79 S. gr. 8°. 1 60

— **d. Essäer d. Philo.** Beitr. z. Kirchengesch. (1887.) 70 S. 2 —

OPPENHEIM, Dr. Gustav, **Fabula Josephi et Asenethae apocrypha** E libro siryaco latine vertit. G. O. 1886. (50 S.) 1 50

PASZKOWSKI, Dr. Wilhelm, **die Bedeutung der theologischen Vorstellungen für die Ethik.** 1891. (V, 92 S.) gr. 8°. 2 20

PERITZ, Dr. Mor., **ein hebräischer Brief Elijah Levita's an Seb. Münster,** nach der v. letzterem im J. 1581 besorgten Ausg. aufs Neue hersg. m. deutsch. Uebers. u. Anmerkgn. Breslau 1894. — 80

POPPER, J., **bibl. Bericht über d. Stiftshütte.** Beitrag zur Gesch. u. Diaskeue d. Pentat. Lpz. 1862. XVI, 256 S. (Früh. Preis 4.50) 2 40

REINER, Dr. J., **Malebranche's Ethik.** in ihrer Abhängigkeit von seiner Erkenntnistheorie u. Metaphysik. 1896. II, 48 S. 1 20

RIEGER, Dr. Paul, **Versuch einer Technologie u. Terminologie der Handwerke in der Mischnâh.** Teil I: Spinnen, Färben, Weben, Walken. 1894. (VI, 48 S. u. 2 Taf.) gr. 8°. 1 60

ROLFES, Dr. Eug., **Die aristotelische Auffassung vom Verhältnisse Gottes zur Welt u. zum Menschen.** 1892. (IV, 202 S.) gr. 8°. 8 —

ROSENZWEIG, Dr. Adolf, **Jerusalem und Caesarea.** Ein historisches Essay mit besonderer Rücksicht auf die Bedeutung Caesarea's für Judenthum und Christenthum. 1890. (81 S.) 8°. — 60

— **Das Auge in Bibel und Talmud.** 1892. (86 S.) gr. 8°. — 60

RUNZE, G., **Schleiermacher's Glaubenslehre** in ihrer Abhängigkeit von seiner Philos. kritisch dargelegt. 1877. (V u. 106 S.) 1 —

SAADI'S politische Gedichte, übers. v. Fr. Rückert. Auf Grund des Nachlasses hrsg. u. m. ausführl. Einleitg. über Saadis Leben u. Werke versehen v. E. A. Bayer. 1894. V, 178 S. 3 60

SCHOPENHAUER, A., **Parerga u. Paralipomena,** hrsg. m. Einleitg u. Anmerk. v. R. v. Koeber. 2 Bde. 1891. 1282 S. 2.50. Hfrz. 4 50

SACHS, H., **die Partikeln der Mischna.** 1897. 52 S. 1 50

[illegible]PTURE, Ed. W., **Studies from the Yale Psychological Laboratory.** 1893. (°00 S.) 4 50

[illegible]P, F. Ch., **the aesthetic element in morality and its place in a utilitarian theory of morals.** 1893. III, 131 S. 3 —

[illegible]E, Dr. E., **die Urreligion der Indogermanen.** Vortrag, gehalten im Verein für Volkskunde. 1897. 38 S. — 80

	M	Pf.
SILBERSTEIN, Dr. Emil, **Conrad Pellicanus**. Ein Beitrag zur Geschichte des Studiums der hebr. Sprache in der ersten Hälfte des XVI. Jahrhunderts. 1900. (VIII, 104 S.) gr. 8°.	2	—
SNYDER, Dr. Edmund, N., **Der Commentar u. die Textüberlieferung des Mahavamsa.** 1891. (2 Bl. u. 51 S.) gr. 8°.	1	80
SOMMER, Dr. phil. Robert, **Locke's Verhältnis zu Descartes.** Eine von der philosoph. Fakultät der Berliner Universität gekrönte Preisschrift. 1887. (1 Bl., 63 S.) 8°.	1	60
STEIN, Dr. S., **das Verbum der Mischnahsprache.** 1888. (54 S.) 8°.	1	80
STEINTHAL, P., **specimen der Nâgâdhammakahâ.** Inaug.-Diss. Leipzig 1881. (1 Bl. 84 S.) gr. 8°.	2	40
TAUSCH, Edwin, **Seb. Franck v. Donauwörth** u. seine Lehrer. Studie zur Gesch d. Religionsphilos. Diss. 1898. (3 Bl. u. 55 S.) gr. 8°. (Halle).	1	50
THON, Osias, **die Grundprincipien der Kantischen Moralphilosophie** in ihrer Entwickelung. Diss. 1895. (76 S. 2 Bl.) gr. 8.	2	—
TUCH, Dr. E., **Lotzes Stellung zum Occasionalismus** Die Bedeutg. d occasionalist. Theorie in Lotzes System. 1897. (VI, 48 S.) 8°.	1	50
VANDENHOFF, B., **nonnulla Tarafae poëtae carmina** ex arabico in lat. serm. versa notisque adumbr. Diss. 1895. (81 S. 1 Bl.) gr. 8°.	3	—
VOGELSTEIN, Dr. H., **Die Landwirtschaft in Palästina** zur Zeit der Mischnâh. I. Tl. Getreidebau. 1894. (III, 78 S. u. 1 Taf.)	2	50
— und Dr. **RIEGER, Geschichte der Juden in Rom.** 139 v. Chr. bis 1870 2 Bde. 1895/96. (Bd. I. VIII. 511 S. Bd. II. V. 456 S.)	15	—
WESTPHAL, G, **über die Quellen und die Glaubwürdigkeit der Patriarchen-Chroniken des Mari Ibn Sulaiman Amr Ibn Matai.** I. Bis zum Beginn des Nestor. Streites. Diss. Strassb. 1901. (170 S.)	2	50
WEYMANN, Karl Friedr., **die aethiopische und arabische Übersetzung des Pseudocallisthenes.** 1901. (84 S.)	2	50
WRESCHNER, Dr. L., **samaritanische Traditionen**, mitgeteilt u. nach ihrer geschichtl. Entwick. unters. 1888. (XXXI, 64 S.) 8°.	3	—
ZIMMERMANN, Dr. phil. H., **Elohim.** Studie zur israel. Religions- und Litteraturgesch. mit e. Pentateuchtabelle. 1900.	2	40

In Amerika erscheinende Zeitschriften,

deren Vertrieb uns übertragen ist.

AMERICAN JOURNAL OF PSYCHOLOGY, ed. by G. Stanley Hall. Erscheint vierteljährlich. Für das Jahr	22	50
ORIENTAL STUDIES. A selection of papers read before the Oriental Club of Philadelphia 1888–94. Boston. Lwd.	8	—
THE PHILOSOPHICAL REVIEW, ed. by J. G. Schurmann and J. E. Creighton. Für das Jahr (6 Hefte)	1	
THE PSYCHOLOGICAL REVIEW, ed. by. J. M. Cattell and J. M. Baldwin. Jährlich ein Band von 6 Heften.	1	
THE PEDAGOGICAL SEMINARY, ed. by. G. Stanley Hall. Jährlich ein Band von 4 Heften.	2	

Portig, G., Die Grundzüge der monistischen und dualistischen Weltanschauung. — Stuttgart, Kielmann. — IX, 105 S.
Rauh, F., L'expérience morale. — Paris, Alcan. — 247 S.
Richter, R., Friedrich Nietzsche. — Leipzig, Dürr. — VI, 290 S.
Ritter, C., Platons Dialoge. — Stuttgart, Kohlhammer. — VI, 220 S.
Sabatier, A., Philosophie de l'effort. — Paris, Alcan. — 481 S.
Schleiermacher's Dialektik, herausg. v. J. Halpern. — Berlin, Mayer & Müller. — XXXVIII, 463 S.
Schultz, P., Gehirn und Seele. — Leipzig, J. A. Barth. — VIII, 55 S.
Schwartzkopff, D. P., Die Weiterbildung der Religion: Ein Kaiserwort. Schkeuditz b. Leipzig, Schäfer. — IV, 85 S.
Stadelmann, H., Schulen für nervenkranke Kinder. — Berlin, Reuther & Reichard. — IV, 31 S.
Stein, L., Die soziale Frage im Lichte der Philosophie. — Stuttgart, F. Enke. 2. Aufl. — XVI, 600 S.
Stern, P., Grundprobleme der Philosophie I. — Berlin, Cassirer. — VIII, 79 S.
Valentiner, Th., Kant und die Platonische Philosophie. — Heidelberg, Winter. — VII, 95 S.
Ward, J., Naturalism and Agnosticism. II. Ed. — London, A. & Ch. Black. — Vol. I: XX, 335 S., II: XI, 304 S.
Weber, L., Vers le Positivisme Absolu par l'Idéalisme. — Paris, Alcan. — 396, 32 S.
Windelband, W., Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 3. Aufl. — u. Leipzig, J. C. B. Mohr. — VIII, 575 S.
Wundt, W., Naturwissenschaft und Psychologie. — Leipzig, W. Engelmann. — 128 S.
Wundt, W., Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. 3. Aufl. 1. Bd. — Stuttgart, F. Enke. — X, 526 S.

Adresse der Redaktion:

Dr. Paul Barth, a. o. Professor an der Universität,
Leipzig, Kronprinzstr. 42.

Es wird gebeten, alle **Buchsendungen**, die für die **Redaktion** bestimmt sind, ausschliesslich durch Vermittlung der **Verlagsbuchhandlung O. R. Reisland, Leipzig,** Karlstrasse 20, bewirken zu wollen.

Eine Verpflichtung zur Besprechung oder Titelaufführung eingesandter, **nicht verlangter** Rezensionsexemplare wird nicht übernommen. Rücksendung der Rezensionsexemplare findet nicht statt.

Preis des Jahrgangs von mindestens 30 Bogen (= 4 Hefte) M. 12.—.
Einzelhefte M. 4.—.

Anzeigen im Preis von 20 Pf. die durchlaufende Petitzeile Raum, **werden** durch die Verlagsbuchhandlung und die Annoncen-Expeditionen angenommen. Beilagen je M. 12.—

Verlag von GUSTAV FISCHER in Jena.

Kürzlich erschien:

Die Zurechnungslehre des Aristoteles

von

RICHARD LOENING,

ord. Prof. der Rechte zu Jena.

(I. Band der „Geschichte der strafrechtlichen Zurechnungslehre".

Preis M. 9.—.

Die
Metaphysik der Erfahrung.

Von

Shadworth H. Hodgson.

In vier Bänden.

Band I.—**Allgemeine Analyse der Erfahrung.**
Band II.—**Positive Wissenschaft.**
Band III.—**Analyse des Selbstbewusstseins.**
Band IV.—**Das wirkliche Universum.**

In 4 Bänden 8°, Buchram (die Bände sind nicht einzeln zu haben).
Preis 36 shilling.

Longmans, Green & Co., 39 Paternoster Row, London; New-York und Bombay.

Verlag von FERDINAND ENKE in Stuttgart.

Soeben erschien:

Wundt, Wilhelm, Ethik.

Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. **Dritte umgearbeitete Auflage.**

Zwei Bände. gr. 8°. 1903. geh. M. 21.—; elegant in Leinwand geb. M. 24.20.

Hierzu je eine Beilage von **Ferdinand Enke in Stuttgart Mayer & Müller in Berlin, Ernst Siegfried Mittler und Sohn, Königl. Hofbuchhandlung in Berlin** und **Leopold Voss in Hamburg.**

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel Kirchhain N.-L.